POLEMOS

DESPRE NATURA UMANĂ

Noam Chomsky / Michel Foucault

tact
editura

NOAM CHOMSKY
MICHEL FOUCAULT

DESPRE NATURA UMANĂ

Colecția:
POLEMOS

Coordonatori:
ALEX CISTELECAN
VERONICA LAZĂR



Proiect editorial finanțat de
ADMINISTRAȚIA FONDULUI
CULTURAL NAȚIONAL

NOAM CHOMSKY and
MICHEL FOUCAULT,
"Human Nature: Justice vs Power.
The Chomsky–Foucault Debate"

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României:
CHOMSKY, NOAM
Despre natura umană / Noam Chomsky,
Michel Foucault; trad.: Dana Domsodi,
Veronica Lazăr; introd.: Fons Elders -
Cluj-Napoca: Tact, 2012
ISBN 978-606-8437-13-2

I. Foucault, Michel
II. Domşodi, Dana (trad.)
III. Lazăr, Veronica (trad.)
IV. Elders, Fons (pref.)

009:321.01
81:1

NOAM CHOMSKY
MICHEL FOUCAULT

DESPRE NATURA UMANĂ

Traducere:
Dana Domsodi şi Veronica Lazăr

Introducere:
Fons Elders



INTRODUCERE

Noam Chomsky și Michel Foucault: ciocnirea paradigmelor

Un tânăr m-a întrebat odată într-un vis: „Cum recunoşti un filosof?" Am zâmbit şi am spus: „Un filosof este o fiinţă ca oricare altă fiinţă umană, însă un filosof reflectează întotdeauna." „Filosofii reflectează diferit?" Am râs: „Da, oarecum. Câteodată nici ei nu-şi înţeleg unii altora reflecţiile." Atunci el a zâmbit, mi-a mulţumit şi a plecat.

Prima mea întâlnire cu Michel Foucault a fost mai mult o confruntare decât o întâlnire. Când mi-am cerut scuze fiindcă am întârziat cinci minute, el a zis: „au mai rămas douăzeci şi cinci de minute". După ce i-am prezentat scopurile proiectului şi am menţionat numele lui Chomsky, singura sa reacţie a fost: „Nu sunt convins. Au mai rămas douăzeci de minute."

În 1971 am călătorit din nou la Paris pentru a-l întâlni pe Michel Foucault. De data asta pentru un video-interviu. Trebuia să-l cunosc, pentru a mă putea pregăti pentru dezbaterea dintre el şi Chomsky care avea să aibă loc câteva luni mai târziu. Interviul a fost minunat. Gheaţa se topise. Am discutat despre multe dintre temele care au ocupat un loc central în scrierile lui, precum relaţia dintre libertate şi cunoaştere şi moartea omului. El ţinea să demonstreze opoziţia inerentă, dacă nu chiar contradicţia, din noţiunile de

libertate şi cunoaştere, având puterea drept numitor comun[1]. În filosofia lui Foucault, puterea este ideea călăuzitoare atotcuprinzătoare. Ea erupe în dezbatere ca ceva ce distruge noţiunea de dreptate universală.

1971-2011

De ce a fost dezbaterea o asemenea revelaţie în 1971, şi de ce acest lucru e încă valabil? Oare pentru că ambii bărbaţi demonstrează o cunoaştere profundă, detaliată, bazată pe o serie de argumente impresionante? Să fie din cauza diferenţei dintre cele două personalităţi în ce priveşte aspectul lor fizic şi mental? Să fie pentru că unul dintre ei a vorbit în engleză, iar celălalt în franceză, fără medierea unui traducător, şi totuşi s-au înţeles corect unul pe altul? Să fie din cauza ciocnirii care a devenit vizibilă şi audibilă în partea a doua a dezbaterii, atunci când discuţia a virat explicit către politică în termenii naturii umane, puterii, nedreptăţii şi dreptăţii?

Răspunsul meu la aceste întrebări este cu certitudine „da". Dar asta nu explică de ce interesul pentru dezbatere a continuat să crească constant de-a lungul ultimelor patru decenii. Cred că principalul motiv este că *Chomsky şi Foucault scot la lumină ciocnirea existentă în chiar inima culturii şi politicii occidentale.* Occidentul nu este omogen în viziunea sa despre lume. El încorporează o tradiţie multi-stratificată având tendinţe opuse intrinsec, precum spiritul clasic versus cel romantic; sistemele de credinţă creştine ortodox şi evanghelic versus cele seculare; percepţiile naţionale care intră în coliziune adesea cu valorile specifice din Declaraţia Universală a Drepturilor Omului (1948). De pildă: Statele Unite ale Americii şi Uniunea Europeană au un grad ridicat de drepturi civile, dar neagă drepturile omului din Declaraţie ori de câte ori acestea se opun intereselor lor naţionale şi concepţiilor lor imperialiste.

[1] Discuţia va fi publicată în 2012 cu titlul: *Libertate şi cunoaştere.* Un interviu de Fons Elders care nu a mai fost publicat.

Orice cetăţean care nu este interesat doar de politica de zi cu zi, ci mai presus de toate de problemele presante despre viitorul societăţii sale, de globalizare şi de încălzire globală, se confruntă cu tensiunea dintre valorile în interesul general şi neputinţa de a-l înţelege şi de a-l accepta pe „celălalt". „Celălalt" sau „străinul" este pentru mulţi americani şi europeni musulmanul sau islamul, chiar dacă împărtăşesc aceeaşi cetăţenie[2].

Cum să procedăm

Ciocnirea paradigmelor este o dezbatere în cadrul căreia doi intelectuali independenţi şi curajoşi discută pe larg despre idealuri şi practici în cultura şi politica occidentală.

Pentru a-i înţelege pe Chomsky şi Foucault trebuie să clarificăm punctele lor de plecare, inclusiv argumentele lor pentru relevanţa unor astfel de ipoteze. Asta ar putea explica de ce filosofii sunt capabili să ne trezească interesul prin întrebări despre originea şi natura valorilor; există sau nu natură umană; suntem liberi sau condiţionaţi în întregime, dar şi: sunt acestea întrebările corecte, sau trebuie să căutăm într-o altă direcţie?

Empirism

Michel Foucault se manifestă ca un *parrhesiast*, adică un povestitor îndrăzneţ şi liber, care iubeşte problematizarea ca un act de creaţie. În ultimul său curs din campusul Universităţii California, Berkeley, în octombrie şi noiembrie 1983, el a descris problematizarea drept „o creaţie în sensul că, dată fiind o anumită situaţie, nu putem deduce că acest tip de problematizare va rezulta. Dată fiind o anumită problematizare, putem înţelege doar de ce acest tip de răspuns apare ca un răspuns la un anumit aspect concret şi specific al

[2] În curs de apariţie: *Islam Unknown*, Fons Elders în dialog cu Asma Barlas, Nasr Abu Zayd, Abdullahi Ahmed An-Na'im, Reza Aslan, Amna Nusayr, Anouar Majid, Ömer Özsoy, Mehmet Asutay.

lumii. Aceasta este relaţia dintre gândire şi realitate în procesul problematizării"[3].

Prin această descriere, Foucault răspunde ideii mele de mai devreme că *trebuie să clarificăm punctele lor de plecare, inclusiv argumentele lor pentru relevanța unor astfel de ipoteze.* Punctul său de plecare este *un anumit aspect concret și specific al lumii.* Foucault este un empirist: există doar această lume de date sensibile şi fapte, puse împreună pe diferite niveluri, în varii structuri, în care – pentru el – problema puterii este problema politică supremă: *cine are putere asupra altcuiva,* dar şi: *nu există putere fără refuzul sau revolta potențială.* El nu are încredere în noţiunea de natură umană, deoarece este un construct în cadrul luptei de putere dintre clasa burgheză şi proletariat. Asta e poziţia lui în dezbaterea cu Chomsky. În anii ce vor urma, el se va distanţa de acest tip de marxism, însă conceptul empirist subiacent de realitate, fără noţiunile înnăscute de tipul celor pe care Chomsky le apără, va continua să-i domine concepţiile fundamentale.

Raţionalism

Punctul de plecare al lui Chomsky este că natura umană există într-un sens obiectiv şi că toate fiinţele umane împărtăşesc această *natură umană* cu *ideile* şi *structurile* sale *înnăscute.*

Celor care se opun presupoziţiilor implicite ale revoluţiei sale din lingvistică, el le pune întrebarea pe care a ridicat-o şi în dezbaterea cu Foucault: „(...) se poate oare caracteriza, în termenii conceptelor fizice care ne sunt în prezent disponibile, abilitatea copilului de a dobândi sisteme complexe de cunoaştere; mai mult, odată dobândite aceste sisteme de cunoaştere, cum este posibilă utilizarea acestei cunoaşteri în feluri atât de variate, de libere şi de creative?"[4].

A pune întrebarea înseamnă a răspunde „da". Raţionalistul Noam Chomsky este un universalist în cel mai profund sens

[3] Din Michel Foucault, *Fearless Speech*, Los Angeles, Semiotext(e), 2001.
[4] *Despre natura umană, infra,* p. 19.

al cuvântului. Universalist, deoarece fiecare ființă umană împărtășește cu celelalte ființe umane idei înnăscute și structuri înnăscute și capacitatea potențială de a-și organiza viața și, astfel, de a trăi o viață decentă și creativă.

Chomsky nu-și fundamentează anarho-sindicalismul pe lingvistica din cartea sa *Structuri sintactice* (1957) sau pe publicațiile ulterioare, însă lingvistica lui și anarho-sindicalismul său împărtășesc presupoziția unei naturi umane cu calități înnăscute, pe care Foucault nu o poate accepta, deoarece empirismul său cu privire la realitate și cunoaștere nu îi permite o astfel de presupoziție.

Distanța dintre Chomsky și Foucault în ce privește viziunea lor asupra realității, adică ontologia, și asupra cunoașterii, adică epistemologia, este aceeași distanță care se manifestă în filosofiile și teoriile politice ale Europei și Statelor Unite de-a lungul ultimilor trei sute de ani. Aceste secole de apogeu al ambelor culturi, inclusiv cucerirea continentelor, războaiele mondiale, holocaustul și marea bunăstare, cer reflecții profunde.

Calea pe care o urmăm

Motivul care m-a făcut să-i rog pe acești filosofi să își dezbată concepțiile a fost, în principal, faptul că ei împărtășesc un angajament comun de a schimba societățile în care trăiesc, dar că strategiile lor erau și sunt bazate pe presupoziții destul de divergente, dacă nu chiar opuse. Calea sau strategia pe care o urmăm are consecințe importante asupra scopurilor pe care căutăm să le atingem.

Fons Elders

Natura umană: Dreptate versus Putere

O dezbatere între
Noam Chomsky și Michel Foucault

FONS ELDERS: Doamnelor şi domnilor, bine aţi venit la cea de-a treia dezbatere a proiectului *International Philosophers*. Protagoniştii dezbaterii din această seară sunt domnul Michel Foucault de la Collège de France şi domnul Noam Chomsky de la Massachusetts Institute of Technology. Cei doi filosofi au atât puncte în comun, cât şi puncte de divergenţă. Poate că cel mai bun mod de a-i compara ar fi să ni-i imaginăm ca doi săpători de tunele în acelaşi munte, dar care sapă din părţi opuse, cu unelte diferite, fără ca măcar să ştie dacă lucrează în direcţia celuilalt.

Amândoi îşi fac treaba folosind idei noi, săpând cât de adânc se poate, cu un angajament de o intensitate egală atât în filosofie, cât şi în politică: suficiente motive, cred eu, pentru a ne putea aştepta la o dezbatere fascinantă despre filosofie şi despre politică.

Intenţionez, aşadar, să nu mai pierd timpul şi să începem cu o problemă centrală, eternă: problema naturii umane.

Toate studiile despre om, de la istorie şi până la lingvistică şi psihologie, se confruntă cu întrebarea dacă, în ultimă instanţă, suntem produsul a tot felul de factori externi sau dacă, în ciuda diferenţelor dintre noi, avem ceva ce s-ar putea numi o natură umană comună, prin care ne putem recunoaşte unii pe ceilalţi ca fiinţe umane.

Astfel, prima mea întrebare este pentru dumneavoastră, domnule Chomsky, deoarece utilizați adesea conceptul de natură umană, în legătură cu care folosiți chiar și termeni ca „idei înnăscute" și „structuri înnăscute". Ce fel de argumente puteți extrage din lingvistică, astfel încât să puteți oferi o poziție atât de centrală acestui concept de natură umană?

NOAM CHOMSKY: Ei bine, permiteți-mi să încep într-o manieră ușor tehnică.

O persoană care este interesată de studiul limbilor se confruntă cu o problemă empirică foarte precisă. Această persoană se află în fața unui organism, unui vorbitor matur, să spunem adult, care a dobândit cumva o sferă uimitoare de abilități care-i permit să spună ceea ce intenționează, să înțeleagă ceea ce oamenii îi spun, să facă asta într-o manieră pe care cred că o putem numi foarte creativă... adică, cea mai mare parte din ceea ce o persoană spune în interacțiunea obișnuită cu ceilalți reprezintă o noutate, majoritatea lucrurilor pe care ceilalți le aud sunt noi, nu prezintă nicio asemănare cu ceva din experiența lor; în mod clar, nu este vorba de un comportament inovator aleatoriu, ci avem de-a face cu un comportament care este, într-un anumit sens dificil de caracterizat, adecvat situațiilor. De fapt, are multe dintre trăsăturile a ceea ce eu cred că s-ar putea foarte bine numi creativitate.

Ei bine, persoana care a dobândit această complexă și extrem de articulată și organizată colecție de abilități – colecție de abilități pe care o numim cunoașterea unui limbaj – a fost expusă la o anumită experiență; persoana în cauză a fost confruntată, în decursul vieții sale, cu o anumită cantitate de informații, având o experiență directă cu un limbaj.

Putem cerceta informaţiile aflate la dispoziţia acestei persoane; în principiu, odată ce am făcut asta, suntem confruntaţi cu o problemă ştiinţifică destul de clară şi bine delimitată, şi anume aceea de a da seama de prăpastia dintre cantitatea foarte mică de informaţii, sărace şi mai curând de o calitate nu foarte bună, care i-au fost prezentate copilului, şi cunoaşterea foarte articulată, foarte sistematică, profund organizată, care rezultă şi pe care el o derivă cumva din aceste informaţii.

Mai mult, putem observa că indivizi diverşi, cu experienţe foarte diferite într-un limbaj specific ajung totuşi la sisteme care sunt cât se poate de congruente unele cu celelalte. Sistemele la care doi vorbitori de limbă engleză ajung pe baza experienţelor lor foarte diferite sunt congruente în sensul în care, într-o măsură copleşitoare, ceea ce unul dintre ei spune, celălalt poate înţelege.

Mai mult, încă şi mai remarcabil, observăm că într-o gamă largă de limbi, de fapt în toate cele care au fost studiate în mod serios, există limitări semnificative ale tipurilor de sisteme, care provin din foarte diversele tipuri de experienţe la care oamenii sunt expuşi.

Există doar o singură explicaţie posibilă pentru acest fenomen remarcabil, pe care o voi oferi într-o manieră mai degrabă schematică, şi anume presupoziţia că individul însuşi contribuie într-o mare măsură, chiar copleşitoare, la structura schematică generală şi poate chiar la conţinutul specific al cunoaşterii pe care o derivă în ultimă instanţă din această experienţă foarte limitată şi împrăştiată.

O persoană care cunoaşte o limbă a dobândit această cunoaştere deoarece a abordat experienţa învăţării cu un schematism foarte explicit şi detaliat, care îi spune ce fel de limbaj este cel la care el este expus. Adică, dacă e

să reformulăm într-o manieră mai lejeră: copilul trebuie să înceapă de la cunoaștere, desigur nu de la aceea că el aude limba engleză sau olandeză sau franceză sau altceva, ci el începe *într-adevăr* de la cunoașterea că aude un tip de limbaj uman foarte specific și delimitat, care permite o gamă foarte mică de variații. Și tocmai pentru că el începe cu acest schematism foarte organizat și restrictiv, copilul poate să facă un salt uriaș de la informațiile sărace și împrăștiate la o cunoaștere foarte organizată. Mai mult, trebuie să adaug că putem prezenta cu un oarecare succes, ba chiar cu destul de mult succes, proprietățile acestui sistem de cunoaștere, pe care l-aș numi limbaj înnăscut sau cunoaștere instinctivă, pe care copilul îl aduce în învățarea limbii; și putem, de asemenea, descrie cu succes sistemul care este reprezentat mental atunci când copilul a dobândit această cunoaștere.

Aș spune că această cunoaștere instinctivă sau, dacă doriți, acest schematism care face posibilă extragerea unei cunoașteri complexe și complicate de pe urma unor informații foarte parțiale, reprezintă unul dintre constituenții fundamentali ai naturii umane. În acest caz, cred că avem de-a face cu un constituent fundamental, datorită rolului pe care limbajul îl joacă nu doar în comunicare, ci și în exprimarea gândirii și în interacțiunea dintre persoane; și presupun că ceva asemănător trebuie să fie adevărat și în alte sfere ale inteligenței umane, în alte domenii ale cogniției și comportamentului uman.

Ei bine, la această colecție, la această masă de schematisme și principii organizatorice înnăscute care ghidează comportamentul nostru individual, social și intelectual mă refer ca reprezentând conceptul de natură umană.

ELDERS: Domnule Foucault, când mă gândesc la cărțile dumneavoastră precum *Istoria nebuniei* sau *Cuvintele și lucrurile*, am impresia că dumneavoastră lucrați la un cu totul alt nivel și că aveți intenții și scopuri total opuse; când mă gândesc la cuvântul *schematism* în legătură cu natura umană, presupun că dumneavoastră încercați să elaborați mai multe perioade cu mai multe schemtisme. Ce aveți de spus legat de asta?

FOUCAULT: Dacă nu vă deranjează prea tare, voi răspunde în franceză, fiindcă engleza mea e atât de sărăcăcioasă, încât mi-ar fi rușine să mă servesc de ea.

E drept că am o oarecare neîncredere față de această noțiune de natură umană, iar asta din motivul următor: cred că noțiunile sau conceptele de care se poate servi o știință nu au toate același grad de elaborare. Și, în general, ele nu au nici aceeași funcție, nici același tip de utilizare posibilă în discursul științific. Să luăm exemplul biologiei: unele concepte au o funcție clasificatoare; altele, de diferențiere sau analiză; unele permit caracterizarea obiectelor drept țesut, de pildă, altele izolează elemente cum sunt trăsăturile ereditare, ori stabilesc rolul reflexului. Totodată, există elemente care joacă un rol și în discurs, și în regulile interne ale practicii raționamentului. Dar mai există și noțiuni periferice prin care practica științifică se desemnează pe sine, se distinge de alte practici, își delimitează domeniul de obiecte și își definește ansamblul sarcinilor viitoare. Noțiunea de viață a jucat acest rol în biologie într-o anumită perioadă.

În secolele al XVII-lea și al XVIII-lea, de-abia dacă s-a folosit noțiunea de viață pentru studierea naturii: ființele naturale vii sau nevii erau clasate într-un vast tablou ierarhic, care se întindea de la minerale la om; ruptura între

minerale şi plante sau animale era relativ imprecisă; poziţiile lor trebuiau fixate epistemologic o dată pentru totdeauna. Singurul lucru care conta era să li se fixeze pozițiile într-o manieră indiscutabilă.

La sfârşitul secolului al XVIII-lea, descrierea şi analiza acestor fiinţe naturale au scos la iveală, mulţumită unor instrumente foarte perfecţionate şi a unor tehnici noi, un întreg domeniu de obiecte, un câmp de relaţii şi de procese care ne-au permis să definim specificitatea biologiei în sfera cunoaşterii naturii. Putem oare afirma că cercetarea al cărei obiect este viaţa a sfârşit prin a se constitui ea însăşi într-o ştiinţă biologică? Este conceptul de viaţă responsabil pentru organizarea cunoaşterii biologice? Nu cred asta. Îmi pare mai verosimil ca transformările cunoaşterii biologice de la sfârşitul secolului al XVIII-lea să fi apărut, pe de-o parte, mulţumită unei serii de concepte noi ale discursului ştiinţific, şi, pe de altă parte, să fi dat naştere unei noţiuni cum e cea de viaţă, care ne-a permis să desemnăm, să delimităm şi să situăm acest tip de discurs, printre altele. După părerea mea, noţiunea de viaţă nu e un *concept științific*, ci un *indicator epistemologic* clasificator şi diferenţiator ale cărui funcţii produc un efect asupra discuţiilor ştiinţifice, dar nu şi asupra obiectului lor.

Mi se pare că noţiunea de natură umană e de acelaşi tip. Nu studiind natura umană au descoperit lingviştii legile mutaţiei consonantice, sau Freud principiile analizei viselor, sau antropologii culturali structura miturilor. Mi se pare că, în istoria cunoaşterii, noţiunea de natură umană a jucat esenţialmente rolul unui indicator epistemologic pentru desemnarea anumitor tipuri de discurs în relaţie sau în opoziţie cu teologia, cu biologia sau cu istoria. Mi-ar fi greu să recunosc în ea un concept ştiinţific.

CHOMSKY: Ei bine, în primul rând, dacă ar fi posibil să precizăm în termeni de, să spunem, rețele neurale proprietățile structurilor cognitive umane care fac posibilă dobândirea de către copil a acestor sisteme complicate, atunci eu, cel puțin, nu aș avea nicio ezitare în a descrie acele proprietăți ca fiind un element constituent al naturii umane. Adică, există ceva biologic dat, neschimbat, o bază pentru tot ceea ce facem cu capacitățile noastre mentale în acest caz.

Însă aș vrea să urmăresc puțin mai departe linia de dezvoltare pe care ați schițat-o, cu care de fapt eu sunt de acord în totalitate și care se referă la conceptul de viață ca un concept ordonator în științele biologice.

Mi se pare că putem specula puțin mai departe – să speculăm în acest caz, din moment ce discutăm despre viitor și nu despre trecut – întrebând dacă conceptul de natură umană sau acela al mecanismelor organizatorice înnăscute sau al schematismelor mentale intrinsece, sau oricum am dori să-l numim, în ceea ce mă privește nu văd vreo diferență între ele, dar să-l numim pe scurt natură umană, dacă acesta n-ar putea să ofere biologiei următorul punct de referință, asta după ce – cel puțin în mințile biologilor, deși unii ar putea să conteste asta – ea a răspuns deja, spre satisfacția unora, la întrebarea ce este viața.

Cu alte cuvinte, ca să fim exacți, este oare posibil să oferim o explicație biologică sau una fizică... se poate oare caracteriza, în termenii conceptelor fizice care ne sunt în prezent disponibile, abilitatea copilului de a dobândi sisteme complexe de cunoaștere; mai mult, odată dobândite aceste sisteme de cunoaștere, cum este posibilă utilizarea acestei cunoașteri în feluri atât de variate, de libere și de creative?

Putem oare explica în termeni biologici, în ultimă instanţă în termeni fizici, aceste proprietăţi de a dobândi cunoaşterea, mai întâi, şi de a o folosi, mai apoi? Eu chiar nu întrevăd niciun motiv să credem că am putea; adică, e mai degrabă o chestiune de credinţă din partea oamenilor de ştiinţă, care consideră că, din moment ce ştiinţa a explicat multe alte lucruri, îl va explica până la urmă şi pe acesta.

Într-un anume sens, s-ar putea spune că avem de-a face cu o variantă a problemei corp-minte. Dacă ne uităm, însă, la modul în care ştiinţa a progresat în diferite rânduri şi la modul în care conceptul de viaţă a fost în final recunoscut de către ştiinţă, după ce multă vreme a fost în afara viziunii ştiinţifice, atunci cred că putem observa că în multe momente ale istoriei – secolele al XVII-lea şi al XVIII-lea fiind exemple clare în acest sens – progresele ştiinţifice au fost posibile tocmai datorită faptului că domeniul ştiinţei fizicii a fost lărgit la rândul său. Un exemplu clasic este reprezentat de forţele gravitaţionale ale lui Newton. Pentru cartezieni, acţiunea la distanţă era un concept mistic şi, de fapt, chiar pentru Newton însuşi, ea reprezenta o calitate ocultă, o entitate mistică ce nu aparţinea câmpului ştiinţei. Pentru simţul comun al generaţiilor următoare, acţiunea la distanţă a fost încorporată în domeniul ştiinţei.

Ceea ce s-a întâmplat a fost că s-a modificat noţiunea de corp, noţiunea de fizic. Unui cartezian, unui cartezian riguros, dacă o asemenea persoană ar apărea azi, i s-ar părea că nu există nicio explicaţie pentru comportamentul corpurilor cereşti. Cu siguranţă, nu există nicio explicaţie pentru fenomenele explicabile în termeni de forţă electromagnetică, să zicem. Însă, prin extinderea ştiinţei fizicii şi prin încorporarea unor concepte până atunci indisponibile ei, a unor idei cu totul noi, a devenit posibilă construcţia

succesivă de structuri din ce în ce mai complicate, care au încorporat o sferă tot mai largă de fenomene.

De exemplu, cu siguranţă nu e adevărat că fizica carteziană poate explica, să spunem, comportamentul particulelor elementare în fizică, tot aşa cum nu poate explica nici conceptul de viaţă.

În mod similar, ne-am putea întreba dacă ştiinţa fizicii aşa cum o cunoaştem astăzi, incluzând biologia, încorporează în sine principiile şi conceptele care-i vor permite să dea seama de capacităţile intelectuale umane înnăscute şi, chiar mai profund, de abilitatea de a utiliza acele capacităţi în condiţii de libertate, în modul în care oamenii fac asta. Nu văd niciun motiv să credem că biologia sau fizica conţin acum aceste concepte şi s-ar putea ca, pentru a trece la următoarea etapă, pentru a face următorul pas, ele vor trebui să se concentreze pe acest concept ordonator, fiind foarte probabil nevoie să-şi lărgească orizonturile pentru a putea da seama de el.

ELDERS: Aş încerca să pun o întrebare mai exactă, care să ne scoată puţin din răspunsurile dumneavoastră, deoarece, altfel, dezbaterea ar putea deveni prea tehnică. Am impresia că una dintre principalele diferenţe dintre dumneavoastră îşi are originea într-o diferenţă de abordare. Dumneavoastră, domnule Foucault, sunteţi interesat în mod special de modul în care ştiinţa şi oamenii de ştiinţă funcţionează într-o anumită perioadă, în timp ce domnul Chomsky este mai interesat de aşa-zisele „întrebări de principiu": de ce posedăm un limbaj – nu doar cum funcţionează limbajul, ci care este *motivul* pentru care avem un limbaj. Putem încerca să elucidăm asta într-un mod mai general: dumneavoastră, domnule Foucault, delimitaţi raţionalismul secolului al XVIII-lea, în timp

ce dumneavoastră, domnule Chomsky, combinaţi raţionalismul secolului al XVIII-lea cu noţiuni ca libertate şi creativitate.

Poate am putea ilustra acest lucru într-o manieră mai generală folosind exemple din secolele al XVII-lea şi al XVIII-lea.

CHOMSKY: Mai întâi, trebuie să vă spun că eu nu abordez raţionalismul clasic ca istoric al ştiinţei sau ca istoric al filosofiei, ci din perspectiva destul de diferită a cuiva care deţine o anumită paletă de noţiuni ştiinţifice şi este interesat să vadă cum, într-un stadiu anterior, oamenii orbecăiau către aceste noţiuni, posibil fără să realizeze nici măcar către ce anume orbecăiau.

S-ar putea spune că eu nu privesc istoria ca un anticar, care ar fi interesat să descopere şi să ofere o relatare precisă a ceea ce a fost gândirea secolului al XVII-lea – nu doresc să subestimez această activitate, doar că ea nu-mi aparţine –, ci mai degrabă din perspectiva, să spunem, a unui iubitor de artă, care abordează secolul al XVII-lea pentru a găsi în el lucruri cu o valoare aparte, care-şi dobândesc valoarea în parte datorită perspectivei cu care el le abordează.

Fără a aduce vreo obiecţie celeilalte abordări, consider că abordarea mea este legitimă; ceea ce înseamnă că este perfect posibil să te întorci asupra stadiilor anterioare ale gândirii ştiinţifice pe baza înţelegerii noastre actuale şi să percepi modul în care marii gânditori, în condiţiile limitate ale timpului lor, bâjbâiau în direcţia unor concepte, idei şi intuiţii, de care ei înşişi nu puteau fi în totalitate conştienţi.

De exemplu, cred că oricine poate face asta în legătură cu propria sa gândire. Fără a încerca să ne comparăm cu

marii gânditori ai trecutului, oricine poate lua în considerare ceea ce cunoaşte în prezent şi se poate întreba despre ceea ce ştia acum douăzeci de ani, putând observa că, într-o manieră oarecum neclară, se îndrepta către ceva pe care doar acum, în prezent, îl poate înţelege… dacă are noroc.

În mod similar, cred că este posibil să abordezi trecutul fără a-ţi distorsiona perspectiva şi tocmai în aceşti temeni vreau să privesc secolul al XVII-lea. Când mă uit înapoi la secolele al XVII-lea şi al XVIII-lea, ceea ce mă uimeşte în mod special este modul în care, de exemplu, Descartes şi discipolii săi au ajuns să postuleze mintea ca substanţă gânditoare independentă de corp. Dacă vă uitaţi la motivele care i-au condus la postularea acestei a doua substanţe, mintea, entitatea gânditoare, ele constau în faptul că Descartes a reuşit să se convingă pe sine, pe bună dreptate sau nu, acest lucru este irelevant aici, că evenimentele din lumea fizică şi, chiar mai mult, din cea comportamentală sau psihologică, spre exemplu o bună parte dintre senzaţii, sunt explicabile în termenii a ceea ce Descartes considera ca fiind fizică – în mod eronat, după cum se ştie astăzi –, adică în termenii lucrurilor care se lovesc unele de altele, rotindu-se, mişcându-se şi aşa mai departe.

El credea că în aceşti termeni, în termenii principiului mecanic, putea explica un anumit domeniu al fenomenelor; şi apoi a observat că există o sferă de fenomene despre care el susţinea că nu pot fi explicate în acei termeni. Şi astfel, a postulat existenţa unui principiu creativ prin care să dea seama de acest domeniu de fenomene, principiul minţii şi al proprietăţilor sale. Iar ulterior, discipolii săi, dintre care mulţi nici nu se priveau pe sine drept cartezieni, de exemplu unii care se considerau ferm anti-raţionalişti, au

dezvoltat conceptul de creaţie în interiorul unui sistem de reguli.

N-o să vă obosesc cu detalii, însă trebuie să vă spun că cercetarea mea asupra subiectului m-a condus, în cele din urmă, la Wilhelm von Humboldt, care cu siguranţă nu se considera pe sine un cartezian, însă chiar şi aşa, într-un cadru oarecum diferit, într-o perioadă istorică diferită şi cu idei diferite, într-o manieră remarcabilă şi ingenioasă, pe care o consider de o importanţă vitală, a dezvoltat şi el conceptul de formă internalizată – în esenţă, conceptul de creaţie liberă în cadrul unui sistem de reguli – într-un efort de a soluţiona câteva dintre aceleaşi dificultăţi şi probleme cu care şi cartezienii se confruntaseră la vremea lor.

Eu cred, iar aici mă deosebesc de mulţi dintre colegii mei, că mişcarea lui Descartes către postularea unei a doua substanţe a fost o mişcare foarte ştiinţifică; nu a fost o mutare metafizică sau anti-ştiinţifică. De fapt, în multe privinţe a fost foarte asemănătoare mişcării intelectuale a lui Newton, atunci când acesta a postulat acţiunea la distanţă; dacă vreţi, putem spune că Newton se mişca în domeniul ocultului. Se mişca în domeniul a ceva ce trece dincolo de ştiinţa oficială şi încerca să integreze acest ceva în cadrul ştiinţei oficiale, dezvoltând o teorie în care aceste noţiuni puteau fi explicate şi clarificate aşa cum se cuvine.

Ei bine, cred că Descartes a făcut o mutare intelectuală similară postulând o a doua substanţă. Bineînţeles, el a eşuat acolo unde Newton a reuşit; adică, nu a reuşit să pună bazele unei teorii matematice a minţii, aşa cum Newton şi discipolii săi au reuşit, întemeind astfel o teorie matematică a entităţilor fizice, care a încorporat şi noţiuni oculte precum acţiunea la distanţă, apoi forţele electromagnetice şi aşa mai departe.

Cred că sarcina noastră este de a continua şi de a dezvolta această, să-i spunem, teorie matematică a minţii; prin asta înţeleg pur şi simplu o teorie abstractă, precis articulată şi clar formulată, care să aibă consecinţe empirice care ne vor permite să ne dăm seama dacă teoria este corectă sau greşită sau dacă este pe calea cea bună sau cea proastă, şi care în acelaşi timp va avea proprietăţile ştiinţei matematice, adică proprietăţile rigorii şi preciziei, şi o structură care face posibilă deducţia concluziilor din premise şi aşa mai departe.

Din acest punct de vedere, încerc să mă uit înapoi către secolele al XVII-lea şi al XVIII-lea, pentru a surprinde câteva puncte care cred că se află într-adevăr acolo, deşi recunosc, desigur, chiar ţin să insist asupra acestui fapt, că indivizii implicaţi s-ar putea să nu fi văzut lucrurile în acest fel.

ELDERS: Domnule Foucault, bănuiesc că aveţi o critică dură la adresa acestei poziţii?

FOUCAULT: Nu... Sunt doar una sau două mici observaţii istorice. Nu vă pot contrazice analiza. Însă vreau să adaug ceva: când vorbiţi de creativitate aşa cum o concepea Descartes, mă întreb dacă nu-i atribuiţi cumva o idee care le aparţine succesorilor săi sau chiar unora din contemporanii săi. Pentru Descartes, mintea nu era prea creativă. Mintea vedea, percepea, era luminată de evidenţă.

În plus, problema pe care Descartes n-a rezolvat-o niciodată şi pe care nici n-a stăpânit-o în totalitate era să explice cum anume putem trece de la una din aceste idei clare şi distincte, de la una din aceste intuiţii la o alta, şi ce statut trebuie să i se acorde evidenţei acestei treceri. Eu nu văd nicăieri o creaţie, nici în momentul în care mintea

înțelege adevărul, după cum spune Descartes, nici în trecerea de la un adevăr la altul.

Dimpotrivă, veți găsi, cred, cam în aceeași vreme, și la Pascal și Leibniz ceva mai apropiat de ceea ce căutați: altfel spus, veți găsi la Pascal și în tot curentul augustinian al gândirii creștine ideea unei minți considerate în profunzimea ei, a unei minți repliate pe intimitatea cu sine, atinsă de un fel de inconștiență și care-și poate dezvolta potențialitățile prin aprofundarea de sine. Și acesta e motivul pentru care Gramatica de la Port-Royal la care vă referiți este, după mine, mai mult augustiniană decât carteziană.

Mai departe, există la Leibniz ceva ce vă va plăcea cu siguranță: ideea că, în profunzimea minții, e înglobată o rețea de relații logice care constituie, într-un anume sens, inconștientul rațional al conștiinței, forma vizibilă dar încă obscură a rațiunii, pe care monada sau individul o dezvoltă puțin câte puțin și mulțumită căreia înțelege lumea întreagă.

Iată unde aș aduce o foarte mică critică.

ELDERS: O clipă, domnule Chomsky.

Nu cred că este vorba de a face o critică istorică, ci de a formula propriile dumneavoastră opinii asupra acestor concepte fundamentale...

FOUCAULT: Însă opiniile noastre fundamentale pot fi demonstrate în analize precise cum sunt acestea.

ELDERS: Da, desigur. Însă îmi amintesc niște pasaje din cartea dumneavoastră *Istoria nebuniei*, care oferă o descriere a secolelor al XVII-lea și al XVIII-lea în termeni de represiune, suprimare și excludere, în timp ce pentru

domnul Chomsky această perioadă este plină de creativitate şi individualitate.

De ce avem în acea perioadă, pentru prima dată, închideri în azile psihiatrice sau de nebuni? Cred că asta este o întrebare fundamentală...

FOUCAULT: ... Pentru creativitate, cu siguranţă!

Dar, nu ştiu, poate doreşte să vorbească despre asta domnul Chomsky...

ELDERS: Nu, nu, nu, vă rog să continuaţi.

FOUCAULT: Voiam, pur şi simplu, să spun următorul lucru: în studiile istorice pe care le-am putut face sau pe care m-am străduit să le fac, am lăsat, fără-ndoială, foarte puţin loc pentru ceea ce numiţi creativitatea indivizilor, pentru capacitatea lor de creaţie, pentru aptitudinea lor de-a inventa concepte, teorii sau adevăruri ştiinţifice.

Însă cred că problema care mă preocupă e alta decât cea a domnului Chomsky. Domnul Chomsky a combătut behaviorismul lingvistic, care nu atribuia aproape nimic creativităţii subiectului vorbitor: acesta era un fel de suprafaţă unde se acumulau puţin câte puţin informaţiile, pe care le combina după aceea.

În câmpul istoriei ştiinţelor sau, mai general, al istoriei gândirii, problema era cu totul alta.

Istoria cunoaşterii s-a străduit multă vreme să respecte două exigenţe. Întâi, o exigenţă *de atribuire*: fiecare descoperire trebuia nu doar situată şi datată, ci şi atribuită cuiva; ea trebuia să aibă un inventator; cineva trebuia să fie responsabil de apariţia ei. Fenomenele generale sau colective, care, prin definiţie, nu pot fi atribuite cuiva anume sunt, în mod normal, devaluate: sunt descrise de

obicei prin termeni ca „tradiție", „mentalitate", „modă" și sunt făcute să joace rolul negativ al unei piedici în relația cu „originalitatea" inventatorului. Pe scurt, toate astea au o legătură cu principiul suveranității subiectului, aplicat istoriei cunoașterii. Cea de-a doua exigență permite nu salvarea subiectului, ci salvarea adevărului: pentru a nu fi compromis de istorie, e necesar nu ca adevărul să se constituie în istorie, ci numai să se arate în istorie; ascuns de ochii oamenilor, provizoriu inaccesibil, camuflat în umbră, el va aștepta să fie dezvăluit. Istoria adevărului va fi, esențialmente, întârzierea lui, prăbușirea sau dispariția obstacolelor care au împiedicat până acum ieșirea sa la lumină. Dimensiunea istorică a cunoașterii e mereu negativă în raport cu adevărul.

Nu e greu de văzut cum s-au împletit aceste două exigențe: fenomenele de ordin colectiv, gândirea comună, prejudecățile legate de miturile unei anumite perioade constituiau obstacolele pe care trebuia să le depășească subiectul cunoașterii pentru a accede în sfârșit la adevăr; el trebuia să se afle într-o poziție excentrică pentru a putea descoperi. La un anumit nivel, aceasta pare să-i confere un anumit romantism istoriei științei: singurătatea omului adevărului, originalitate ce-ar regăsi originea prin istorie și în ciuda ei. Cred că, mai fundamental, e vorba aici de suprapunerea teoriei cunoașterii și subiectului cunoașterii peste istoria cunoașterii.

Și dacă simplul fapt de-a înțelege raportul dintre subiect și adevăr n-ar fi altceva decât un efect al cunoașterii? Dacă înțelegerea ar fi o formațiune complexă, multiplă, non-individuală, nesupusă subiectului, ce produce efecte de adevăr? Ar trebui, în acest caz, restituit aspectul pozitiv al acestei dimensiuni pe care a respins-o istoria științei,

analizată capacitatea productivă a cunoaşterii ca practică colectivă şi replasaţi indivizii şi cunoaşterea lor particulară în dezvoltarea unui corp al cunoaşterii care, la un moment dat, funcţionează după anumite reguli ce pot fi înregistrate şi descrise.

Îmi veţi spune că toţi istoricii marxişti ai ştiinței fac de multă vreme exact acelaşi lucru. Dar când vedem cum lucrează cu aceste fapte şi, mai ales, maniera în care opun ştiinţei noţiunile de conştiinţă şi de ideologie, ne putem da seama că sunt mai mult sau mai puţin desprinşi de teoria cunoaşterii.

În ce mă priveşte, mă preocupă în mod special să pun în locul istoriei descoperirilor cunoaşterii o examinare a transformărilor înţelegerii. Am, prin urmare, faţă de creativitate, cel puţin în aparență, o atitudine cu totul diferită de cea a domnului Chomsky, fiindcă, din punctul meu de vedere, trebuie ştearsă dilema subiectului cunoscător, în vreme ce el doreşte să facă să reapară dilema subiectului vorbitor.

Dacă a putut să-l facă să reapară, dacă l-a descris, e pentru că e posibil. Lingviştii au analizat de multă vreme limbajul ca pe un sistem înzestrat cu o valoare colectivă. Înțelegerea ca totalitate colectivă a regulilor ce permit cutare sau cutare tip de cunoaștere produsă într-o anumită perioadă n-a fost defel studiată până astăzi. Ea prezintă totuşi câteva caracteristici pozitive. Să luăm exemplul medicinii de la sfârşitul secolului al XVIII-lea: dacă citesc la întâmplare vreo douăzeci de lucrări medicale scrise între 1770 şi 1780, apoi încă vreo douăzeci dintre 1820 şi 1830, pot spune, fără să am nevoie să cunosc alte detalii, că, în patruzeci sau cincizeci de ani, totul s-a schimbat; lucrurile despre care se vorbea, felul în care se vorbea, nu doar

remediile, bineînţeles, nu doar bolile sau clasificarea lor, ci perspectiva, orizontul. Cine era responsabil pentru această transformare? Cine era autorul? E un artificiu să răspundem Bichat sau chiar primii practicieni ai anatomiei clinice. E vorba de o transformare colectivă şi complexă a înţelegerii medicale în practica şi în regulile sale. Iar această transformare e departe de-a fi un fenomen negativ, suprimarea unei negativităţi, ştergerea unui obstacol, dispariţia prejudecăţilor, abandonarea vechilor mituri, reculul credinţelor iraţionale, accesul în sfârşit liber la experienţă şi la raţiune. Ea reprezintă aplicarea unei grile cu totul şi cu totul noi, cu alegerile şi excluziunile sale; o nouă piesă cu propriile reguli, decizii şi limite, cu propria logică internă, cu parametrii şi impasurile sale, toate lucruri ce conduc la modificarea punctului de vedere de la care s-a plecat. Şi tocmai în această funcţionare rezidă înţelegerea. Dacă studiem istoria cunoaşterii, vom vedea că există două direcţii de analiză: conform primeia, trebuie arătat cum, în ce condiţii şi din ce raţiuni se modifică înţelegerea în regulile sale constitutive, fără a trece pe la un „inventator" original care „descoperă" adevărul; conform celei de-a doua, trebuie arătat cum funcţionarea regulilor înţelegerii poate produce la un individ o cunoaştere nouă şi inedită.

Aici, cercetarea mea, deşi cu metode imperfecte şi într-o gamă inferioară, se încrucişează cu proiectul domnului Chomsky: mulţumită câtorva elemente determinate, totalităţi necunoscute, ce nu şi-au făcut până acum niciodată apariţia, pot fi puse în lumină prin indivizi. Pentru a rezolva această problemă, domnul Chomsky trebuie să reintroducă dilema subiectului în domeniul analizei gramaticale. Pentru a rezolva o problemă analogă, în sectorul istoric care mă interesează, trebuie procedat exact pe dos:

introdus punctul de vedere al înţelegerii, al regulilor sale, al sistemelor sale, al transformărilor sale asupra totalităţilor în jocul cunoaşterii individuale. În cele două, problema creativităţii nu poate fi rezolvată în acelaşi fel sau, mai curând, nu poate fi formulată în aceiaşi termeni, ţinând cont de disciplinele în care se înscrie.

CHOMSKY: Cred că nu vorbim chiar despre acelaşi lucru, pentru că folosim accepţiuni diferite ale termenului *creativitate*. De fapt, trebuie să spun că modul în care eu folosesc termenul *creativitate* este puţin idiosincratic şi, astfel, răspunderea cade pe umerii mei în acest caz, nu pe ai dumneavoastră. Însă când vorbesc despre creativitate, nu îi atribui conceptului noţiunea de valoare care este obişnuită atunci când vorbim despre creativitate. Ceea ce înseamnă că, atunci când dumneavoastră vorbiţi despre creativitatea ştiinţifică, vorbiţi de fapt despre realizările unui Newton. Însă, în contextul în care eu am vorbit de creativitate, ea reprezintă un act uman normal.

Eu vorbesc despre acel tip de creativitate pe care o demonstrează orice copil atunci când este capabil să dea seama de o nouă situaţie: să o descrie în mod corect, să reacţioneze adecvat la ea, să spună cuiva ceva despre această situaţie, să gândească despre ea într-o manieră nouă pentru el şi aşa mai departe. Cred că este potrivit să numim creative astfel de acte, însă desigur fără a ne gândi la ele ca fiind manifestări ale unui Newton.

Ar putea foarte bine să fie *adevărat* că, în artă sau în ştiinţe, creativitatea care trece dincolo de norma comună poate implica într-adevăr proprietăţi ale, ei bine, aş spune tot ale naturii umane, care s-ar putea să nu fie în totalitate dezvoltate la nivelul masei umane şi s-ar putea nici să nu constituie o parte a creativităţi normale cotidiene.

Ei bine, convingerea mea este că ştiinţa poate aborda problema creativităţii normale ca pe o temă pe care, probabil, o poate încorpora în cadrul ei. Însă nu cred, şi bănuiesc că veţi fi de acord, că ştiinţa poate ajunge, cel puţin în viitorul apropiat, să dea seama de adevărata creativitate, de realizările marilor artişti şi oameni de ştiinţă. Ştiinţa nu are nicio şansă să cuprindă în interiorul său aceste fenomene unice. Eu vorbeam despre nivelurile inferioare de creativitate.

Acum, cu privire la ceea ce spuneţi despre istoria ştiinţei, cred că este corect şi edificator şi foarte relevant, mai ales pentru tipurile de încercări care ni se prezintă în domeniile psihologiei, lingvisticii şi filosofiei minţii.

Altfel spus, cred că există anumite teme care au fost reprimate sau date la o parte în timpul progreselor ştiinţifice din ultimele câteva secole.

De pildă, acest interes faţă de creativitatea de nivel inferior la care mă refer a fost prezent şi la Descartes. Atunci când el vorbeşte, de exemplu, despre diferenţa dintre un papagal, care poate repeta ceea ce i se spune, şi o ființă umană, care poate spune lucruri noi adecvate situației, şi atunci când el subliniază că acest fapt este proprietatea distinctivă care desemnează limitele fizicii şi ne poartă spre ştiința minții, ca să folosesc termenii moderni, cred că el se referă într-adevăr la acel tip de creativitate la care mă gândesc şi eu; şi sunt destul de acord cu comentariile dumneavoastră în legătură cu celelalte surse ale unor astfel de noţiuni.

Ei bine, aceste concepte, chiar şi întreaga noţiune a organizării structurii propoziţiei, au fost date la o parte în perioada marilor progrese care i-au urmat lui Sir William

Jones şi altora, şi a dezvoltării filologiei comparate în ansamblul său.

Acum însă, cred că putem trece dincolo de acea perioadă în care era necesar să uităm şi să pretindem că aceste fenomene nu există şi să ne îndreptăm către altceva. În această perioadă a filologiei comparate şi, de asemenea, în opinia mea, a lingvisticii structurale şi a unei bune părţi din psihologia comportamentală, şi chiar dintr-o mare parte din ceea ce provine din tradiţia empiristă aferentă studiului minţii şi comportamentului, putem să dăm la o parte acele limitări şi să luăm în considerare doar acele teme care au animat o bună parte a gândirii şi speculaţiei secolelor al XVII-lea şi al XVIII-lea, şi pentru a le încorpora într-o mai largă şi, cred, mai profundă ştiinţă a omului, care va oferi un rol mai complet – deşi cu siguranţă nu se aşteaptă să ofere o înţelegere exhaustivă – unor asemenea noţiuni precum inovaţie, creativitate, libertate şi producerea de entităţi noi, noi elemente de gândire şi comportament înăuntrul unui anumit sistem de reguli şi schematisme. Acestea sunt concepte despre care cred că putem da seama.

ELDERS: Ei bine, în primul rând vă rog să nu răspundeţi atat de lung.

Când discutaţi despre creativitate şi libertate, cred că una dintre neînţelegeri, dacă a apărut vreo neînţelegere, are legătură cu faptul că domnul Chomsky porneşte de la un număr limitat de reguli cu posibilităţi infinite de aplicare, pe când dumneavoastră, domnule Foucault, subliniaţi inevitabilitatea „grilei" determinismelor noastre istorice şi psihologice, care se aplică şi modului în care descoperim idei noi.

Poate că putem lămuri această chestiune, nu analizând procesul științific, ci doar analizând propriul nostru proces de gândire.

Domnule Foucault, când descoperiți o nouă idee fundamentală, credeți că, în ceea ce privește creativitatea dumneavoastră personală, se întâmplă ceva care vă face să vă simțiți eliberat, că ceva nou s-a dezvoltat? Poate că după aceea descoperiți că nu era ceva atât de nou. Dar dumneavoastră credeți că, înăuntrul propriei dumneavoastre personalități, creativitatea și libertatea lucrează împreună, sau nu?

FOUCAULT: Oh, știți, nu cred că problema experienței personale e foarte importantă...

... într-o chestiune cum e asta. Nu, cred că există, de fapt, o mare asemănare între ce a spus domnul Chomsky și ce încerc eu să arăt: cu alte cuvinte, există, în realitate, numai creații posibile, inovații posibile. În ordinea limbajului sau a cunoașterii, putem produce ceva nou doar punând în joc un anumit număr de reguli care vor defini acceptabilitatea sau gramaticalitatea enunțurilor, ori care vor defini, în cadrul corpului cunoașterii, scientificitatea enunțurilor.

Așa se face că, înainte de domnul Chomsky, lingviștii au insistat mai ales asupra regulilor de construcție a enunțurilor și mai puțin asupra inovației pe care o reprezintă orice enunț nou sau ascultarea unui enunț nou. În istoria științelor sau istoria gândirii, exista obiceiul de-a insista asupra creației individuale și fusese lăsat în umbră acel tip de reguli comune, generale, care se manifestă obscur prin orice descoperire științifică, orice invenție științifică, sau chiar, de altminteri, în orice inovație filosofică. Iar în această măsură, atunci când îmi închipui amăgindu-mă că spun

ceva nou, sunt totuşi conştient că în enunţul meu operează nişte reguli, reguli nu doar lingvistice, ci şi epistemologice, care sunt tipice pentru cunoaşterea contemporană.

CHOMSKY: Ei bine, aş putea încerca să răspund la aceste comentarii din perspectiva preocupărilor mele, într-un mod care ar putea face puţină lumină în această problemă.

Să ne gândim din nou la un copil, care are în minte un schematism ce determină tipul de limbaj pe care îl poate învăţa. Bun. Iar apoi, odată cu experienţa, el cunoaşte foarte repede limbajul din care această experienţă face parte sau în care este inclusă.

Acesta este un act normal; adică, este un act de inteligenţă normală, deşi reprezintă un act foarte creativ.

Dacă un marţian ar privi procesul de dobândire a acestui sistem de cunoaştere vast, complicat şi încurcat, pe baza unei cantităţi de informaţie ridicol de mici, l-ar considera un imens act de invenţie şi creaţie. De fapt, cred că un marţian l-ar considera o realizare la fel de mare ca şi, să spunem, invenţia oricărui aspect dintr-o teorie fizică pe baza datelor disponibile fizicianului.

Însă, dacă acest marţian ipotetic ar observa că fiecare copil normal realizează imediat acest act creativ şi că ei toţi fac asta în acelaşi fel şi fără nicio dificultate, în timp ce este nevoie de secole de geniu pentru ca actul creativ al trecerii de la dovezi la o teorie ştiinţifică să se realizeze, atunci acel marţian, dacă ar fi o fiinţă raţională, ar concluziona că structura cunoaşterii dobândite în cazul limbajului este în fond internă minţii umane; în timp ce structura fizicii nu este, într-un mod atât de direct, internă minţii umane. Minţile noastre nu sunt construite în aşa fel încât atunci când ne uităm la fenomenele lumii teoria fizicii să ni se

dezvăluie, iar noi să o scriem şi să o producem; minţile noastre nu sunt construite în acest fel.

Totuşi, eu cred că există un posibil punct de legătură şi ar putea fi util să-l elaborăm: adică, cum se face că suntem capabili să construim, în definitiv, orice fel de teorie ştiinţifică? Cum se face că, dată fiind o cantitate mică de date, este posibil ca diverşi oameni de ştiinţă, chiar şi diverse genii, de-a lungul unei perioade lungi de timp, să ajungă la un anume fel de teorie care, cel puţin în unele cazuri, este mai mult sau mai puţin profundă, mai mult sau mai puţin adecvată empiric?

Acesta este un fapt remarcabil.

Şi, de fapt, dacă nu ar fi adevărat că aceşti oameni de ştiinţă, inclusiv geniile, au pornit de la o limitare foarte strictă a clasei posibilelor teorii ştiinţifice, dacă ei nu ar fi avut construită cumva în minţile lor o specificare inconştientă evidentă a ceea ce e o posibilă teorie ştiinţifică, atunci un salt inductiv ar fi cu siguranţă destul de imposibil: la fel ar sta lucrurile dacă fiecare copil nu ar avea construit, într-un mod foarte restrictiv, în mintea sa conceptul de limbaj şi, în acest caz, ar fi la fel de imposibil saltul inductiv de la informaţie la cunoaşterea unui limbaj.

Aşadar, deşi procesul de, să spunem, deducere a cunoaşterii fizicii din informaţii este mult mai complex, mult mai dificil pentru un organism precum al nostru, mult mai îndelungat în timp, necesitând intervenţia geniului şi aşa mai departe, cu toate acestea, într-un anume sens, realizarea descoperirii ştiinţei fizice sau a biologiei sau a orice doriţi dumneavoastră se bazează pe ceva destul de asemănător cu realizarea pe care o face un copil normal în descoperirea structurii limbajului său: ceea ce înseamnă că asta *trebuie* să se realizeze pe baza unei limitări iniţiale, a unei

restricţii iniţiale a clasei teoriilor posibile. Dacă nu am începe prin a şti că doar anumite lucruri sunt teorii posibile, atunci nicio inducţie nu ar fi posibilă. Am putea porni de la date oriunde, în orice direcţie. Iar faptul că ştiinţa însăşi converge şi progresează, ne arată că există astfel de limitări şi structuri iniţiale.

Dacă vrem cu adevărat să dezvoltăm o teorie a creaţiei ştiinţifice sau a creaţiei artistice, cred că trebuie să ne concentrăm atenţia exact asupra acelui set de condiţii care, pe de o parte, delimitează şi restrânge domeniul cunoaşterii noastre posibile, iar pe de altă parte, în acelaşi timp, permite saltul inductiv către sisteme complicate de cunoaştere, pe baza unei cantităţi mici de informaţii. Acesta mi se pare a fi modul de a înainta către o teorie a creativităţii ştiinţifice, sau, de fapt, către orice problemă de epistemologie.

ELDERS: Ei bine, cred că dacă luăm în considerare această idee a limitării iniţiale, cu toate posibilităţile sale creative, am impresia că pentru domnul Chomsky regulile şi libertatea nu se opun una celeilalte, ci se implică reciproc, mai mult sau mai puţin. În schimb, cred că pentru dumneavoastră, domnule Foucault, lucrurile stau exact invers. Care sunt motivele care vă fac să puneţi problema în mod opus, pentru că acesta este într-adevăr un punct foarte important din dezbatere şi sper să-l putem elabora.

Ca să formulez aceeaşi problemă în termeni diferiţi: vă puteţi gândi la o cunoaştere universală fără nicio formă de represiune?

FOUCAULT: Ei bine, poate că am înţeles greşit ce a spus domnul Chomsky, dar mi se pare că există aici o mică dificultate.

Cred că vorbiți despre un număr limitat de posibilități în ordinea unei teorii științifice. Ceea ce e adevărat, dacă vă limitați la o perioadă destul de scurtă. Dar dacă luați în considerare o perioadă lungă, ceea ce e frapant e proliferarea posibilităților prin intermediul divergențelor.

S-a crezut multă vreme că științele, cunoașterea urmau o anumită linie a „progresului", ascultând de principiul „creșterii" și de cel al convergenței tuturor acestor tipuri de cunoaștere. Și totuși, când vedem cum s-a dezvoltat înțelegerea europeană, care sfârșește prin a fi, istoric și geografic, înțelegerea mondială și universală, putem oare afirma că a existat o creștere? Aș spune că e vorba mai curând de transformare.

Să luăm, de exemplu, clasificările de animale și de plante. De câte ori n-au fost ele rescrise din Evul Mediu încoace, după niște reguli cu totul și cu totul diferite? Prin simbolism, prin istoria naturală, prin anatomia comparată, prin teoria evoluției. De fiecare dată, această rescriere face cunoașterea să fie cu totul diferită în funcțiile sale, în economia sa, în relațiile sale interne. Aveți aici un principiu de divergență, într-o mult mai mare măsură decât de dezvoltare. Aș spune mai curând că există maniere multiple de-a face să fie simultan posibile un număr mic de cunoașteri. Prin urmare, dintr-un anumit punct de vedere, există mereu, în decursul unei perioade anume, un exces de date în relație cu niște sisteme posibile, ceea ce le impune să fie experimentate între aceste limite și în sărăcia lor, ceea ce le împiedică realizarea creativității; din alt punct de vedere, cel al istoricului, există un exces, o proliferare de sisteme pentru o cantitate mică de date; de aici provine ideea atât de răspândită că mișcarea în istoria științei determină descoperirea de fapte noi.

CHOMSKY: Dați-mi voie să încerc să sintetizez puțin și în acest punct. Sunt de acord cu concepția dumneavoastră despre progresul științific; altfel spus, nu cred că progresul științific e doar o chestiune de adăugare cumulativă de noi cunoștințe și de absorbție a noilor teorii și așa mai departe. Cred, mai degrabă, că progresul are acest tip de model zimțat pe care îl descrieți, uitând anumite probleme și săltând către noi teorii...

FOUCAULT: Și transformând aceeași cunoaștere.

CHOMSKY: Exact. Însă cred că am putea risca o explicație pentru asta. Simplificând la maximum, chiar nu cred la modul literal ceea ce voi spune acum, am putea presupune că următoarele linii generale ale unei explicații sunt exacte: e ca și cum, ca ființe umane cu o anume organizare biologică dată, am avea în capetele noastre, de la bun început, un anumit set de structuri intelectuale posibile, științe posibile. Bun?

Acum, în eventualitatea fericită că vreun aspect al realității se întâmplă să aibă caracterul uneia dintre aceste structuri din mintea noastră, avem o știință: ceea ce înseamnă că, din fericire, structura minții noastre și structura oricărui aspect al realității coincid suficient încât să dezvoltăm o știință inteligibilă.

Tocmai această limitare inițială din mintea noastră la un anumit tip de știință posibilă este cea care ne oferă incredibila bogăție și creativitate a cunoașterii științifice. Este important să subliniem – iar asta are legătură cu observația dumneavoastră despre limitare și libertate – că, dacă nu ar exista aceste limitări, nu am avea actul creativ de a trece de la puțină cunoaștere, puțină experiență, la o matrice a cunoașterii bogată și foarte articulată și

complicată. Pentru că, dacă orice ar fi posibil, atunci nimic nu ar fi posibil.

Tocmai datorită acestei proprietăţi a minţii noastre, pe care nu o înţelegem în detaliu, dar pe care cred că putem începe să o intuim într-un mod general, care ne prezintă anumite structuri inteligibile posibile şi care, în decursul istoriei, a înţelegerii şi a experienţei începe să intre sau să iasă în afara atenţiei şi aşa mai departe, tocmai datorită acestei proprietăţi a minţii noastre, progresul ştiinţei are, cred, acest caracter eratic şi zimţat descris de dumneavoastră.

Asta nu înseamnă că totul va cădea, în cele din urmă, în sfera ştiinţei. În ceea ce mă priveşte, cred că multe dintre lucrurile pe care ne-am dori să le înţelegem, poate chiar lucrurile pe care ne-am dori *cel mai mult* să le înţelegem, cum sunt natura omului sau natura unei societăţi decente, sau multe alte lucruri, se prea poate să cadă în afara domeniului ştiinţei umane posibile.

ELDERS: Ei bine, cred că ne confruntăm din nou cu problema relaţiei interne dintre limitare şi libertate. Sunteţi de acord, domnule Foucault, cu afirmaţia despre combinarea limitării, limitarea fundamentală...

FOUCAULT: Nu e o chestiune de combinaţie. Nu există creativitate posibilă decât plecând de la un sistem de reguli. Nu e un amestec de reglementare şi de libertate.

Punctul asupra căruia nu sunt, poate, cu totul de acord cu domnul Chomsky e că plasează principiul acestor reglementări oarecum în interiorul minţii sau al naturii umane.

Dacă problema e de a şti dacă aceste reguli sunt folosite într-adevăr de mintea umană, foarte bine; dacă istoricul

şi lingvistul pot medita la rândul lor la asta, foarte bine; aceste reguli ar trebui să ne poată permite să înţelegem ceea ce e spus sau gândit de aceşti indivizi. Dar mi-e greu să accept că aceste reguli ar fi legate de mintea umană sau de natura ei ca nişte condiţii de existenţă. Mi se pare că ar trebui, înainte să ajungem până acolo – în orice caz, vorbesc numai despre înţelegere –, să le replasăm în sfera altor practici umane, economice, tehnice, politice, sociologice, care le servesc drept condiţii de formare, condiţii de apariţie, drept modele. Mă întreb dacă sistemul de reglementări, de constrângeri care face posibilă ştiinţa nu se află în altă parte, chiar în afara minţii umane, în forme sociale, raporturi de producţie, lupte de clasă etc.

De pildă, faptul că, într-o anumită epocă, nebunia a devenit în Occident un obiect de studiu ştiinţific şi de cunoaştere îmi pare că se leagă de o situaţie economică şi socială particulară.

Poate că diferența dintre domnul Chomsky şi mine e că, atunci când vorbeşte despre ştiinţă, el se gândeşte probabil la organizarea formală a cunoaşterii, în vreme ce eu vorbesc despre cunoaşterea însăşi, adică despre conţinutul diverselor cunoaşteri dispersate într-o anumită societate, care impregnează această societate şi constituie fundamentul educației, al teoriilor, al practicilor etc.

ELDERS: Dar care este relevanţa acestei teorii a cunoaşterii pentru tema dumneavoastră a morţii omului sau a sfârşitului perioadei secolelor al XIX-lea şi al XX-lea?

FOUCAULT: Dar asta nu are nicio legătură cu lucrul despre care dezbatem.

ELDERS: Nu sunt sigur, deoarece eu încercam să aplic ceea ce aţi spus la noţiunea dumneavoastră antropologică. Dumneavoastră aţi refuzat deja să vorbiţi despre propria creativitate şi libertate, nu-i aşa? Ei bine, mă întrebam care sunt raţiunile psihologice pentru acest lucru...

FOUCAULT: Ei bine, puteţi întreba, ce pot să fac?

ELDERS: Dar care sunt motivele obiective legate de concepţia dumneavoastră despre înţelegere, despre cunoaştere, despre ştiinţă, pentru care dumneavoastră refuzaţi să răspundeţi acestor întrebări personale?

Dacă reprezintă o problemă pentru dumneavoastră să răspundeţi, care sunt motivele care fac ca o întrebare personală să fie pentru dumneavoastră o problemă?

FOUCAULT: Nu, nu fac o problemă dintr-o chestiune personală; fac dintr-o chestiune personală o non-problemă.

Voi lua un exemplu foarte simplu, fără să-l analizez: cum a fost posibil ca, la sfârşitul secolului al XVIII-lea, pentru prima oară în istoria gândirii şi a cunoaşterii occidentale, oamenii să deschidă cadavrele unor persoane, pentru a descoperi sursa, originea, raţiunea anatomică a bolii particulare care le cauzase acestora moartea?

Ideea pare destul de simplă. Au trebuit patru mii sau cinci mii de ani de medicină în Occident ca să apară ideea de-a căuta cauza bolii în leziunea unui cadavru.

A încerca să explici asta prin personalitatea lui Bichat e, cred eu, cu totul neinteresant. Dacă, dimpotrivă, veţi încerca să stabiliţi locul pe care îl ocupau boala şi moartea în societatea sfârşitului de secol al XVIII-lea şi interesul societăţii industriale de-a-şi multiplica de patru ori populaţia pentru a se dezvolta şi, ca urmare, faptul că a întreprins

anchete sanitare asupra societății și a recurs la deschiderea unor mari spitale; dacă veți încerca să aflați cum a fost instituționalizată la acea vreme cunoașterea medicală, cum s-au organizat relațiile sale cu alte tipuri de cunoaștere, atunci veți înțelege raportul dintre boală, persoana bolnavăspitalizată, cadavru și anatomia patologică.

Iată, cred eu, o formă de analiză despre care nu pretind că ar fi nouă, dar care a fost mult prea neglijată; evenimentele de ordin personal nu au practic nimic de-a face cu asta.

ELDERS: Da, însă ar fi fost foarte interesant pentru noi să știm puțin mai multe despre motivele dumneavoastră de a refuza asta.

Ați putea, domnule Chomsky – iar în ceea ce mă privește, este ultima întrebare despre această parte filosofică a dezbaterii –, să ne prezentați ideile dumneavoastră despre modul în care funcționează științele sociale? Mă gândesc aici mai ales la atacurile dumneavoastră dure la adresa behaviorismului. Și poate ne-ați putea chiar explica puțin modul în care domnul Foucault lucrează acum într-o manieră mai mult sau mai puțin behavioristă.

CHOMSKY: Aș dori să mă îndepărtez foarte puțin de întrebarea dumneavoastră, doar pentru a face un comentariu despre ceea ce domnul Foucault tocmai a spus.

Cred că asta ilustrează foarte frumos maniera în care noi săpăm în munte din direcții opuse, ca să folosesc imaginea dumneavoastră inițială. Cred că un act de creație științifică depinde de doi factori: primul, o oarecare proprietate intrinsecă a minții, al doilea, existența unui anume set de condiții sociale și intelectuale. Și nu se pune problema, din câte înțeleg eu, de a alege pe care dintre aceștia să-l

studiem; mai degrabă, vom înţelege descoperirea ştiinţifică şi, în mod similar, orice alt tip de descoperire, atunci când vom şti ce sunt aceşti factori şi astfel vom putea explica cum interacţionează ei într-o manieră particulară.

Interesul meu particular, în această privinţă cel puţin, este legat de capacităţile intrinseci ale minţii; al dumneavoastră, după cum afirmaţi, rezidă în dispunerea specifică a condiţiilor sociale, economice sau de alt fel.

FOUCAULT: Însă nu cred că diferenţa ar avea de-a face cu caracterele noastre, pentru că, în cazul ăsta, domnul Elders ar avea dreptate, şi nu poate avea dreptate. Are de-a face cu starea cunoaşterii, a ştiinţei, în câmpul căreia lucrăm. Lingvistica, cea care vă e familiară şi pe care aţi reuşit să o transformaţi, excludea importanţa subiectului creativ, a subiectului vorbitor creativ; în vreme ce, dimpotrivă, istoria ştiinţelor, aşa cum se prezenta ea atunci când au început să lucreze oameni din generaţia mea, exalta creativitatea individuală...

PUBLICUL: Deşi întrebarea mea se referă la ceva discutat mai devreme, ceea ce aş dori să ştiu, domnule Chomsky, este aceasta: presupuneţi un sistem de bază a ceea ce trebuie să fie într-un fel limitările elementare care sunt prezente în ceea ce numiţi natură umană; în ce măsură credeţi că acestea sunt supuse schimbărilor istorice? Credeţi, de pildă, că ele s-au schimbat substanțial din, să zicem, secolul al XVII-lea? În acest caz, aţi putea lega acest lucru de ideile domnului Foucault?

CHOMSKY: Ei bine, cred că, dintr-o perspectivă biologică şi antropologică, natura inteligenţei umane nu s-a modificat cu siguranţă în mod substanţial, cel puţin din

secolul al XVII-lea încoace, probabil chiar de la omul din Cro-Magnon. Altfel spus, cred că proprietăţile fundamentale ale inteligenţei noastre, acelea care cad sub incidenţa domeniului despre care discutăm în seara asta, sunt cu siguranţă foarte vechi; dacă am lua un om de acum cinci mii de ani sau poate chiar douăzeci de mii de ani şi l-am plasa ca pe un copil în societatea de azi, atunci el ar învăţa ceea ce toţi ceilalţi învaţă, ar fi un geniu sau un nebun sau altceva, dar nu ar fi fundamental diferit.

Dar, desigur, nivelul de cunoaştere acumulată se schimbă, condiţiile sociale se schimbă – acele condiţii care-i permit unei persoane să gândească liber şi să scape din chingile, să-i spunem, constrângerilor superstiţiei. Şi pe măsură ce aceste condiţii se schimbă, inteligenţa umană dată va progresa către noi forme de creaţie. De fapt, aceasta are legătură strânsă cu ultima întrebare a domnului Elders, dacă îmi permiteţi să spun câteva cuvinte despre asta.

Să luăm în considerare ştiinţa comportamentală şi să ne gândim la ea în acest context. Mi se pare că proprietatea fundamentală a behaviorismului, care este într-un fel sugerată de termenul ciudat de *ştiinţă comportamentală*, este faptul că e o negaţie a posibilităţii dezvoltării unei teorii ştiinţifice. Adică, ceea ce defineşte behaviorismul este asumpţia foarte ciudată şi auto-distructivă că *nu* ţi se permite să creezi o teorie interesantă.

Dacă fizica, de pildă, ar fi pornit de la presupoziţia că trebuie să ne limităm la fenomene şi la organizarea lor şi la alte lucruri de felul ăsta, atunci astăzi am fi făcut încă astronomie babiloniană. Din fericire, fizicienii nu au făcut niciodată această asumpţie ridicolă şi stranie, care îşi are propriile motive istorice şi a avut legătură cu tot soiul de

date ciudate despre contextul istoric în care behaviorismul a evoluat.

Însă privit dintr-o perspectivă pur intelectuală, behaviorismul reprezintă insistenţa arbitrară că nu trebuie să se creeze o teorie ştiinţifică a comportamentului uman; ci, mai degrabă, trebuie să se opereze direct cu fenomenele şi inter-relaţiile lor şi nimic mai mult – ceva ce e cu totul imposibil în orice alt domeniu, iar eu presupun că este la fel de imposibil și în domeniul inteligenţei umane sau al comportamentului uman. Aşadar, în sensul acesta, eu nu cred că behaviorismul este o ştiinţă. Aici avem un bun exemplu a ceea ce dumneavoastră aţi menţionat, iar domnul Foucault discută: în anumite circumstanţe istorice, de pildă acelea în care s-a dezvoltat psihologia experimentală, era – dintr-un motiv anume pe care nu-l voi discuta – interesant şi poate important să se impună nişte limitări foarte ciudate asupra tipului de construcţie a teoriei ştiinţifice permise, iar aceste limitări foarte ciudate sunt cunoscute ca behaviorism. Ei bine, cred că şi-a epuizat resursele demult. Orice valoare ar fi putut avea în 1880, astăzi nu mai are alt rol decât cel de a constrânge şi limita investigaţia ştiinţifică şi, prin urmare, cred că ar trebui pur şi simplu să ne dispensăm de behaviorism, în acelaşi mod în care cineva s-ar dezice de un fizician care ar spune: nu ai voie să dezvolţi o teorie fizică generală, îţi este permis doar să reprezinţi mişcarea planetelor şi să inventezi mai multe epicicluri și așa mai departe. Trebuie să uităm şi să lăsăm deoparte astfel de lucruri. În acelaşi fel, ar trebui să dăm la o parte restricţiile foarte ciudate care definesc behaviorismul; restricţii care sunt, cum am spus şi mai devreme, în mare parte sugerate de însuşi termenul de *știință comportamentală.*

Poate că am putea fi de acord că, într-un sens larg, comportamentul constituie datele pentru o ştiinţă a omului. Însă a defini o ştiinţă după datele sale ar însemna să defineşti fizica drept o teorie a citirilor metrice. Dacă un fizician ar fi să spună: da, sunt implicat în ştiinţa citirilor metrice, putem fi siguri că nu ar ajunge foarte departe. El ar putea discuta despre citirile metrice şi corelaţiile dintre ele şi alte lucruri asemănătoare, însă n-ar putea să creeze niciodată o teorie fizică.

Astfel, termenul însuşi e simptomatic pentru boala de care suferă. Ar trebui să înţelegem contextul istoric în care aceste limitări ciudate s-au dezvoltat şi, odată ce le-am înţeles, cred că ar trebui să le abandonăm şi să înaintăm în ştiinţa despre om aşa cum am face-o şi în orice alt domeniu, adică renunţând în totalitate la behaviorism şi chiar, în opinia mea, la întreaga tradiţie empiristă din care a evoluat.

PUBLICUL: Aşadar nu doriţi să legaţi teoria dumneavoastră despre limitările înnăscute de teoria „grilei" a domnului Foucault. S-ar putea să existe o anumită legătură. Vedeţi, domnul Foucault spune că un anumit avânt de creativitate într-o anume direcţie îndepărtează automat cunoaşterea dintr-o altă direcţie, prin intermediul unui sistem de „grile". Ei bine, aceste teze ar putea fi conectate, dacă aţi avea un sistem modificabil de limitări.

CHOMSKY: Motivul pentru ceea ce descrie domnul Foucault este, cred, diferit. Din nou, simplific la maximum. Avem mai multe ştiinţe disponibile din punct de vedere intelectual. Când probăm aceste construcţii intelectuale într-o lume de fapte în schimbare, nu obţinem o creştere cumulativă. Obţinem doar salturi ciudate: avem

aici un domeniu al fenomenelor, o anumită ştiinţă se aplică foarte frumos; acum, dacă lărgim uşor sfera fenomenelor, atunci o altă ştiinţă, care este foarte diferită, se întâmplă să se aplice foarte bine, poate chiar lăsând la o parte câteva dintre aceste fenomene. Ei bine, acesta este progresul ştiinţific, iar asta face să se omită sau să se uite anumite domenii. Însă cred că motivul pentru asta este exact acest set de principii, pe care din păcate nu-l cunoaştem, ceea ce face întreaga discuţie destul de abstractă, set care defineşte pentru noi ce este o posibilă structură intelectuală sau, dacă doriţi, o posibilă ştiinţă profundă.

ELDERS: Să ne mutăm atenţia acum către cea de-a doua parte a discuţiei noastre, către politică. În primul rând, aş dori să îl întreb pe domnul Foucault de ce este atât de interesat de politică, deoarece mi-a spus că, de fapt, îi place politica mai mult decât filosofia.

FOUCAULT: Nu m-am preocupat niciodată de filosofie. Dar nu asta e problema.

Întrebarea dumneavoastră este: cum se face că mă interesez atât de mult de politică? Pentru a vă răspunde foarte simplu, aş spune: de ce ar trebui să nu fiu interesat? Ce fel de orbire, ce fel de surzenie, ce fel de densitate ideologică ar avea forţa să mă împiedice să mă interesez de subiectul fără-ndoială cel mai crucial al existenţei noastre, adică societatea în care trăim, relaţiile economice în cadrul cărora funcţionează ea şi sistemul care defineşte formele obişnuite, permisiunile şi interdicţiile care ne guvernează în mod normal comportamentul? Esenţa vieţii noastre e dată, până la urmă, de funcţionarea politică a societăţii în care ne aflăm.

Astfel că nu pot răspunde la întrebarea de ce ar trebui să fiu interesat; nu pot decât să vă răspund întrebându-vă de ce n-ar trebui să fiu interesat. Da, măcar nu e nimic ciudat în asta care să merite o întrebare sau un răspuns. A nu fi interesat de politică, asta ar fi cu adevărat o problemă. În loc să-mi puneţi mie această întrebare, puneți-o cuiva care nu se preocupă de politică. Atunci aţi fi îndreptăţit să vă scandalizaţi: „Cum, lucrul ăsta nu vă interesează?"

ELDERS: Da, probabil. Domnule Chomsky, suntem cu toţii foarte interesaţi să aflăm obiectivele dumneavoastră politice, mai ales în relaţie cu bine-cunoscutul dumneavoastră anarho-sindicalism sau, aşa cum dumneavoastră l-aţi numit, socialism libertarian. Care sunt cele mai importante scopuri ale socialismului dumneavoastră libertarian?

CHOMSKY: O să-mi reprim imboldul de a răspunde la întrebarea dumneavoastră foarte interesantă de mai devreme, pentru a răspunde la aceasta.

Daţi-mi voie să încep prin a mă referi la ceva am discutat deja. *Dacă* este adevărat, aşa cum cred că este, că un element fundamental al naturii umane este nevoia de muncă creativă, de investigaţie creativă, de creaţie liberă în afara efectului constrângător arbitrar al instituţiilor coercitive, atunci, desigur, rezultă că o societate decentă ar trebui să maximizeze posibilităţile de realizare ale acestei caracteristici umane fundamentale. Asta înseamnă a încerca să depăşeşti elementele de represiune şi opresiune şi distrugere şi coerciţie care se regăsesc în orice societate existentă, a noastră de exemplu, sub forma unor reziduuri istorice.

Acum, orice formă de coerciţie sau represiune, orice formă de control autocratic al vreunui domeniu al

existenţei, să spunem, proprietatea privată a capitalului sau controlul statului asupra vreunui aspect al vieţii umane, orice astfel de restricţie autocratică în vreo sferă a activităţii umane poate fi justificată, *dacă într-adevăr poate fi, doar* în termenii nevoii de subzistenţă sau ai nevoii de supravieţuire sau ai nevoii de apărare împotriva vreunei sorţi îngrozitoare sau ceva de genul acesta. Nu se poate justifica intrinsec. Şi mai degrabă ar trebui să fie depăşită şi eliminată.

Iar eu cred că, cel puţin în cadrul societăţilor avansate tehnologic din Vest, ne aflăm acum cu siguranţă în poziţia în care orice corvoadă lipsită de sens poate fi eliminată la scară largă, iar în măsura neînsemnată în care este necesară, ea poate fi împărţită la nivelul populaţiei; controlul autocratic centralizat al, în primul rând, instituţiilor economice, iar prin asta mă refer la capitalismul privat sau la totalitarismul de stat sau la diversele forme mixte de capitalism de stat care există pe ici pe colo, a devenit un vestigiu distructiv al istoriei.

Toate acestea sunt vestigii care trebuie dărâmate, eliminate în favoarea unei participări directe sub forma consiliilor muncitoreşti sau a altor tipuri de asocieri libere pe care indivizii le vor constitui ei înşişi, în folosul existenţei lor sociale şi a muncii lor productive.

Ceea ce eu numesc anarho-sindicalism ar fi un sistem federal, descentralizat de asocieri libere, care încorporează instituţii economice, dar şi alte instituţii sociale; mi se pare că aceasta este forma adecvată de organizare pentru o societate avansată tehnologic, în care fiinţele umane *nu* trebuie să fie forţate să ocupe rolul de unelte, de rotiţe în cadrul sistemului. Nu mai există nicio necesitate socială pentru ca fiinţele umane să fie tratate ca elemente

mecanice în procesul de producție; această stare de lucruri poate fi depășită și trebuie să o depășim printr-o societate a libertății și a asocierii libere, în care impulsul creator, pe care îl consider intrinsec naturii umane, va fi capabil să se realizeze în orice mod dorește.

Și din nou, la fel ca domnul Foucault, nu văd cum ar putea vreo ființă umană să nu fie interesată de această chestiune.

ELDERS: Credeți, domnule Foucault, că putem să numim în vreun fel democratice societățile noastre, după ce am ascultat această declarație a domnului Chomsky?

FOUCAULT: Nu, nu cred absolut deloc că societatea noastră e democratică.

Dacă înțelegem prin democrație exercitarea efectivă a puterii de o populație care nu e nici divizată, nici ordonată ierarhic în clase, atunci e cât se poate de limpede că suntem foarte departe. E la fel de limpede că trăim sub un regim de dictatură de clasă, de putere de clasă care se impune prin violență, chiar atunci când instrumentele acestei violențe sunt instituționale și constituționale. Și la un nivel unde nici nu se pune problema democrației.

Bun. Când m-ați întrebat de ce mă interesează politica, am refuzat să răspund pentru că mi se părea evident, dar poate că întrebarea dumneavoastră era, de fapt, aceasta: în ce fel vă interesează politica?

Dacă mi-ați fi pus această întrebare, ceea ce, într-un anumit fel ați și făcut, v-aș fi spus atunci că sunt cu mult mai puțin avansat în demersul meu, că nu merg nicidecum atât de departe ca domnul Chomsky. Altfel spus, admit că nu sunt capabil să definesc și, cu atât mai puțin, să propun

un model de funcţionare socială ideală pentru societatea noastră ştiinţifică şi tehnologică.

În schimb, una din sarcinile care îmi par urgente, imediate, mai presus de toate celelalte, e următoarea: trebuie să indicăm şi să arătăm, chiar şi atunci când sunt ascunse, toate relaţiile de putere politică ce controlează actualmente corpul social, îl oprimă sau îl reprimă.

Ce vreau să spun e următorul lucru: există obiceiul, cel puţin în societatea europeană, de-a considera că puterea e localizată în mâinile guvernului şi că se exercită mulţumită unui anumit număr de instituţii particulare, cum sunt administraţia, poliţia, armata şi aparatul de stat. Se ştie că toate aceste instituţii sunt făcute pentru a elabora şi transmite un anumit număr de decizii în numele naţiunii sau al statului, pentru a le face să fie aplicate şi pentru a-i pedepsi pe cei ce nu ascultă. Dar cred că puterea politică se mai exercită şi prin intermediul unui anumit număr de instituţii care au aerul că n-ar avea nimic în comun cu puterea politică, ce au aerul că ar fi independente în raport cu ea, deşi, în realitate, nu sunt.

Ştim toate astea în ceea ce priveşte familia, universitatea şi, în general, orice sistem şcolar care, în aparenţă, e făcut pentru a disemina cunoaşterea, dar care e făcut, de fapt, pentru a menţine la putere o anumită clasă socială şi pentru a exclude de la accesul la instrumentele puterii toate celelalte clase sociale. Instituţiile cunoaşterii, prevenţiei şi îngrijirii, cum e medicina, ajută şi ele la susţinerea puterii politice. E evident până la scandal în anumite cazuri legate de psihiatrie.

Mi se pare că, într-o societate ca a noastră, sarcina politică veritabilă e criticarea jocului instituţiilor aparent neutre şi independente; criticarea şi atacarea lor în aşa fel

încât violenţa politică ce se exercită în mod obscur prin ele să fie demascată şi să se poată lupta împotriva lor.

Această critică şi această luptă îmi par esenţiale din mai multe motive: mai întâi, pentru că puterea politică se infiltrează mult mai în profunzime decât bănuim; există centri şi puncte de sprijin invizibile, puţin cunoscute; adevărata-i rezistenţă, adevărata-i soliditate se găseşte, poate, acolo unde nici nu ne aşteptăm. Poate că nu e de ajuns să spunem că, în spatele guvernului, în spatele aparatului de stat, stă clasa dominantă; trebuie localizat punctul de activitate, zonele şi formele sub care se exercită această dominaţie. Şi pentru că această dominaţie nu e, pur şi simplu, expresia în termeni politici a exploatării economice, ea îi e instrument şi, într-o mare măsură, condiţia care o face posibilă; suprimarea uneia se împlineşte prin discernerea completă a celeilalte. Dacă nu reuşim să recunoaştem aceste puncte de sprijin ale puterii de clasă, riscăm să le permitem să existe mai departe şi să vedem cum se reconstituie această putere de clasă în urma unui proces aparent revoluţionar.

CHOMSKY: Da, cu siguranţă aş fi de acord cu asta nu doar în teorie, ci şi în practică. Adică, există două sarcini intelectuale: prima, cea pe care am discutat-o, este de a încerca să creezi viziunea unei viitoare societăţi drepte; ceea ce înseamnă a crea, dacă vreţi, o teorie socială umanistă, care este bazată, dacă se poate, pe un concept ferm şi uman al esenţei umane sau al naturii umane. Asta ar fi o primă sarcină.

O altă sarcină este să înţelegem foarte clar natura puterii şi a opresiunii, a terorii şi a distrugerii din societatea noastră. Iar asta include cu siguranţă şi instituţiile pe care le-aţi menţionat, precum şi instituţiile centrale ale oricărei

societăţi industriale, adică cele economice, comerciale şi financiare şi, în special, mai ales pentru perioada următoare, marile corporaţii multinaţionale, care nu sunt foarte departe de noi, în sens fizic, nici în seara asta [*i.e.* Philips la Eindhoven].

Acestea sunt instituţiile de bază ale opresiunii și coerciţiei şi ale dominaţiei autocratice, ce par să fie neutre în ciuda a tot ceea ce ele spun: ei bine, suntem supuse democraţiei pieţei, iar asta trebuie să fie înţeles exact în termenii puterii lor autocrate, incluzând şi forma particulară de control autocratic ce decurge din dominaţia forţelor pieţei într-o societate inegalitară.

Sigur că trebuie să înţelegem aceste fapte, şi nu doar să le înţelegem, ci să le şi combatem. De fapt, în ceea ce priveşte angajamentele noastre politice, în care ne cheltuim cea mai mare parte a energiilor şi eforturilor, mi se pare că ele trebuie să se afle în această zonă. Nu vreau să devin prea personal în legătură cu asta, însă implicarea mea politică se află cu siguranţă în această zonă şi presupun că aşa stau lucrurile pentru toată lumea.

Totuşi, cred că ar fi mare păcat să lăsăm cu totul deoparte sarcina oarecum mai abstractă şi mai filosofică de a încerca să trasăm conexiunile dintre conceptul de natură umană, care oferă o semnificaţie deplină libertăţii şi demnităţii şi creativităţii şi altor trăsături umane fundamentale, şi de a-l corela cu un concept de structură socială în care acele proprietăți ar putea fi realizate şi în care o viaţă umană cu sens ar putea să aibă loc.

Iar dacă ne gândim la transformarea socială sau la revoluţia socială, deşi ar fi absurd, desigur, să încercăm să schiţăm în detaliu scopul pe care sperăm să-l atingem, ar

trebui totuşi să ştim câte ceva despre direcţia în care credem că ne ducem, iar o asemenea teorie ne-ar putea-o indica.

FOUCAULT: Da, însă nu se află oare un pericol aici? Dacă spuneţi că o anumită natură umană există, că această natură umană n-a primit în societatea actuală drepturile şi libertăţile ce-i permit să se realizeze… e ceea ce aţi spus, cred.

CHOMSKY: Da.

FOUCAULT: Dacă admitem asta, nu riscăm oare să definim această natură umană – care e, totodată, ideală și reală, ascunsă şi reprimată până acum – în termeni împrumutaţi de la societatea noastră, de la civilizația noastră, de la cultura noastră?

Voi lua un exemplu care e puţin simplificator. Socialismul dintr-o anumită epocă, de la sfârşitul secolului al XIX-lea şi începutul secolului al XX-lea, admitea că, în societăţile capitaliste, omului nu i se acordă toate posibilitățile de dezvoltare și de împlinire; că natura umană e pur şi simplu alienată în sistemul capitalist. Și visa la o natură umană în sfârşit eliberată.

Ce model folosea el pentru a concepe, proiecta, împlini această natură umană? Era de fapt modelul burghez.

Considera că o societate dezalienată e o societate care face loc, de pildă, unei sexualități de tip burghez, unei familii de tip burghez, unei estetici de tip burghez. De altfel, lucrul ăsta e atât de adevărat, încât aşa s-a şi întâmplat în Uniunea Sovietică şi în democrațiile populare: s-a reconstituit un fel de societate care era, de fapt, transpunerea societăţii burgheze a secolului al XIX-lea. Universalizarea

modelului burghez a fost utopia care a inspirat constituirea societății sovietice.

Rezultatul e că – şi aţi sesizat şi dumneavoastră, fără îndoială – este extrem de dificil de definit natura umană.

Nu există oare aici un risc de-a ne lăsa induşi în eroare? Mao Zedong vorbea despre natura umană burgheză şi despre natura umană proletară şi considera că nu sunt acelaşi lucru.

CHOMSKY: Vedeți, eu cred că în domeniul intelectual al acţiunii politice, adică în domeniul încercării de a construi o viziune a unei societăţii drepte şi libere pe baza unei noţiuni a naturii umane, noi ne confruntăm cu exact aceeaşi problemă de care ne lovim şi în acțiunea politică imediată, adică aceea de a fi împins să faci ceva, deoarece problemele sunt atât de mari, ştiind însă totodată că orice am face se bazează pe o înțelegere foarte parţială a realităţilor sociale şi a realităţilor umane în acest caz.

De pildă, ca să fiu cât se poate de concret, o bună parte a activităţii mele are de-a face cu Războiul din Vietnam şi investesc bună parte a energiei mele în nesupunerea civilă. Ei bine, nesupunerea civilă în SUA este o acțiune realizată pe fundalul unor mari incertitudini legate de efectele sale. Spre exemplu, ea amenință ordinea socială în moduri care sunt în măsură, aşa cum s-ar putea argumenta, să conducă la fascism; iar acesta ar fi un lucru foarte rău pentru America, pentru Vietnam, pentru Olanda şi pentru toți ceilalţi. Ştiţi, dacă un mare Leviatan precum Statele Unite ar fi să devină într-adevăr fascist, atunci ar rezulta o grămadă de probleme; acesta ar fi, aşadar, un pericol care poate rezulta din angajarea în acest act concret.

De cealaltă parte, există un mare pericol în a nu ne angaja în această acţiune, şi anume că, dacă nu ne angajăm,

atunci societatea din Indochina va fi devastată de către puterea americană. În fața unor asemenea incertitudini, trebuie să alegem un curs al acțiunii.

Ei bine, într-un mod similar, în domeniul intelectual, ne confruntăm cu incertitudinile pe care dumneavoastră le-ați identificat corect. Conceptul nostru de natură umană este desigur limitat; parţial este condiţionat social, constrâns de propriile noastre defecte de caracter şi de limitările culturii intelectuale în care trăim. În acelaşi timp, însă, este de o importanţă crucială să ştim ce ţeluri imposibile încercăm să atingem, dacă sperăm să atingem câteva dintre țelurile posibile. Iar asta înseamnă că trebuie să fim îndeajuns de curajoşi să speculăm şi să creăm teorii sociale pe baza unei înțelegeri parţiale, rămânând în acelaşi timp foarte deschişi la posibilitatea reală, de fapt probabilitatea copleşitoare, că cel puţin în anumite privinţe suntem departe de adevăr.

ELDERS: Poate că ar fi interesant să pătrundem mai adânc în această problemă a strategiei. Presupun că ceea ce dumneavoastră numiţi nesupunere civilă este acelaşi lucru cu ceea ce noi numim acțiune extra-parlamentară?

CHOMSKY: Nu, cred că e mai mult de-atât.

Acţiunea extra-parlamentară ar include, să spunem, o demonstraţie legală de masă, însă nesupunerea civilă este mai îngustă decât orice acțiune extra-parlamentară, în sensul că e o sfidare directă a ceea ce statul pretinde, în mod incorect, în opinia mea, că e lege.

ELDERS: Aşadar, spre exemplu, în cazul Olandei, am avut ceva de felul unei consultări populare. Fiecare a fost obligat să răspundă la întrebări în formulare oficiale. Dacă

cineva ar refuza să completeze formularele, aţi numi asta nesupunere civilă?

CHOMSKY: Exact. Aş fi puţin mai atent în legătură cu asta, deoarece, revenind la un punct foarte important atins de domnul Foucault, cetăţenii nu-i permit în mod necesar statului să definească ce e legal. Statul are puterea de a impune un anumit concept despre ceea ce este legal, însă puterea nu implică dreptate, nici măcar corectitudine; astfel, statul poate defini ceva ca fiind nesupunere civilă şi să greşească în legătură cu asta.

De exemplu, în Statele Unite, statul defineşte ca nesupunere civilă deraierea unui tren încărcat cu muniţii care se îndreaptă spre Vietnam; iar statul *greşeşte* definind asta ca nesupunere civilă, deoarece este ceva legal şi adecvat şi e ceva ce trebuie făcut. Este potrivit să realizezi acţiuni care vor preveni actele criminale ale statului, la fel cum este potrivit să încalci o regulă de circulaţie pentru a preveni o crimă.

Dacă mi-aş opri maşina în faţa semaforului când e roşu, iar apoi aş trece pe roşu pentru a opri pe cineva să mitralieze un grup de oameni, desigur că asta nu ar reprezenta un act ilegal, ci un act corespunzător şi potrivit; niciun judecător întreg la minte nu m-ar condamna pentru o asemenea acţiune.

În mod similar, o bună parte din ceea ce autorităţile statului definesc ca nesupunere civilă nu este deloc aşa ceva: de fapt, este ceva legal, un comportament obligatoriu de violare a ordinelor statului, ordine care pot fi sau nu legale.

Prin urmare, cred că trebuie să fim foarte atenţi atunci când numim lucrurile acestea ilegale.

FOUCAULT: Da, însă aş dori să vă pun o întrebare. În Statele Unite, atunci când comiteţi un act ilegal, îl justificaţi în funcţie de o dreptate ideală sau o legalitate superioară, sau prin necesitatea luptei de clasă, întrucât respectivul act ar fi esenţial, în acel moment, pentru proletariat, în lupta lui împotriva clasei dominante?

CHOMSKY: Ei bine, aici aş dori să asum punctul de vedere al Curţii Supreme de Justiţie americane şi probabil al altor curţi în asemenea circumstanţe; adică, de a încerca să soluţionezi chestiunea pe cele mai stricte temeiuri posibile. Cred că, în fond, are sens, în multe cazuri, să acţionezi împotriva instituţiilor juridice ale unei anumite societăţi, dacă, făcând asta, loveşti în sursele de putere şi opresiune ale acelei societăţi.

Totuşi, într-o mare măsură, dreptul existent reprezintă anumite valori umane, care sunt valori umane decente: iar dreptul existent, interpretat corect, permite multe dintre acţiunile pe care statul îţi porunceşte să nu le faci. Cred că este important să exploatăm zonele de drept care sunt adecvat formulate, iar apoi, poate, să acţionăm direct împotriva acelor zone de drept care pur şi simplu ratifică un sistem de putere.

FOUCAULT: Întrebarea mea era aceasta: atunci când comiteţi un act clar ilegal...

CHOMSKY: ...pe care *eu* îl consider a fi ilegal, nu doar statul.

FOUCAULT: Nu, nu, doar statul.

CHOMSKY: ...pe care statul îl consideră ilegal...

FOUCAULT: ...Pe care statul îl consideră ilegal. Comiteţi acest act în virtutea unei idei de dreptate, sau pentru că lupta de clasă îl face util sau necesar? Vă referiţi la o dreptate ideală? Asta e problema mea.

CHOMSKY: Iarăşi, de multe ori când fac ceva ce statul consideră a fi ilegal, eu îl consider drept ceva legal: altfel spus, consider statul ca fiind criminal. Însă, în unele cazuri, asta nu e adevărat. Daţi-mi voie să fiu cât se poate de concret în legătură cu acest lucru şi să trec din zona războiului de clasă în cea a războiului imperialist, acolo unde situația e oarecum mai clară şi mai uşoară.

Să luăm în considerare dreptul internaţional, un instrument foarte slab, după cum bine ştim, însă chiar şi aşa un instrument care încorporează nişte principii foarte interesante. Ei bine, dreptul internaţional este, în multe privințe, instrumentul celor puternici: este o creaţie a statelor şi a reprezentanţilor lor. În dezvoltarea prezentului corp al dreptului internaţional, nu a existat nicio participare a mişcărilor de masă ale ţăranilor.

Structura dreptului internaţional reflectă acest fapt; adică, dreptul internaţional permite o mult prea mare rază de acţiune a intervenţiilor violente în sprijinul structurilor de putere existente care se definesc pe ele însele ca state, împotriva intereselor maselor de oameni care se întâmplă să fie organizaţi în opoziţie faţă de state.

Acesta este un defect fundamental al dreptului internaţional şi cred că este justificată opoziţia faţă de acest aspect al dreptului internațional, care-l consideră ca neavând nicio validitate sau având la fel de multă validitate ca dreptul divin al regilor. E pur şi simplu un instrument al celor puternici de a-şi păstra puterea.

Dar, în realitate, dreptul internaţional nu este *doar* asta. Şi, de fapt, există elemente interesante ale dreptului internaţional, de exemplu, încorporate în principiile de la Nürnberg şi Carta Naţiunilor Unite, care permit, ba chiar cred că de fapt *solicită* cetăţeanului să acţioneze împotriva statului său în moduri pe care statul le va privi, în mod fals, ca fiind criminale. Cu toate astea, el acţionează legal, deoarece se întâmplă ca dreptul internaţional să şi interzică ameninţarea sau utilizarea forţei în afacerile internaţionale, cu excepţia unor circumstanţe foarte stricte, dintre care, de exemplu, Războiul din Vietnam nu face parte. Asta înseamnă că, în cazul particular al Războiului din Vietnam, care mă interesează cel mai mult, statul american acţionează într-o postură criminală. Iar oamenii au dreptul să-i oprească pe criminali de la a comite crime. Doar fiindcă se întâmplă ca respectivul criminal să numească acţiunea ta ilegală, atunci când încerci să îl opreşti, nu înseamnă că ea *este* ilegală.

Un exemplu perfect al acestui fapt e şi situaţia actuală a Documentelor Pentagonului din Statele Unite, despre care presupun că aţi auzit.

Redus la esenţă şi lăsând de-o parte legalismele, ceea ce se întâmplă este că statul încearcă să judece oameni pentru că aceştia i-au demascat crimele. Cam la asta se reduce totul.

Acum, evident că-i absurd şi nu trebuie să acordăm atenţie acestei distorsionări a oricărui proces judiciar rezonabil. Mai mult, cred că sistemul de legi existent explică inclusiv *de ce* situaţia este absurdă. Iar dacă nu ar face asta, atunci ar trebui să ne opunem acelui sistem de legi.

FOUCAULT: Deci în numele unei dreptăţi mai pure criticaţi dumneavoastră funcţionarea justiţiei.

E o chestiune importantă pentru noi acum. E adevărat că, în toate luptele sociale, există o chestiune de dreptate. Mai precis, lupta împotriva dreptății de clasă, împotriva nedreptății dreptății de clasă, face mereu parte din lupta socială; demiterea judecătorilor, schimbarea tribunalelor, amnistierea condamnaţilor, deschiderea închisorilor fac parte dintotdeauna din transformările sociale începând din momentul în care devin un pic violente. La ora actuală, în Franţa, funcţiile justiţiei şi ale poliţiei sunt ţinte a numeroase atacuri a celor numiţi „stângişti". Dar dacă într-o luptă e în joc dreptatea, e în calitate de instrument al puterii; nu e în speranţa că, în sfârşit, într-o bună zi, în această societate sau în alta, oamenii vor fi recompensaţi după meritele lor sau pedepsiţi după greşeli. Mai curând decât să gândim lupta socială în termeni de dreptate, trebuie pus accentul pe dreptate în termenii luptei sociale.

CHOMSKY: Da, dar cu siguranţă credeţi că rolul dumneavoastră în război este un rol drept, că luptaţi într-un război drept, ca să aduc în discuţie un concept dintr-o altă sferă. Și asta, cred, e important. Dacă aţi crede că luptaţi într-un război nedrept, nu aţi putea urma această linie de gândire.

Aş vrea să reformulez puțin ceea ce aţi spus. Mi se pare că diferenţa nu este între legalitate şi dreptate ideală; ci, mai degrabă între legalitate şi o dreptate mai bună.

Sunt de acord că nu ne aflăm, cu siguranţă, în poziția de a crea un sistem al dreptăţii ideale, tot aşa cum nu suntem nici în poziţia de a crea o societate ideală în minţile noastre. Nu cunoaştem destule şi suntem prea limitaţi şi prea părtinitori şi tot felul de alte lucruri. Însă suntem în poziția – şi trebuie să acționăm ca fiinţe umane sensibile şi responsabile în această poziţie – să ne imaginăm şi să ne îndreptăm către crearea unei societăţi mai bune şi,

de asemenea, a unui sistem de dreptate mai bun. Acum, acest sistem mai bun va avea cu siguranţă defectele sale. Însă dacă cineva compară sistemul mai bun cu cel existent, fără a cădea în confuzia de a crede că sistemul nostru mai bun este un sistem ideal, am putea, cred, argumenta, următoarele:

Conceptul de legalitate şi conceptul de dreptate nu sunt identice; ele nu sunt însă nici total distincte. În măsura în care legalitatea încorporează dreptatea, în sensul unei dreptăţi mai bune, care trimite la o societate mai bună, ar trebui să urmăm şi să respectăm legea, să forţăm statul să respecte legea, să forţăm marile corporaţii să respecte legea şi să forţăm poliţia să respecte legea, dacă avem puterea să facem asta.

Desigur, în acele sfere în care sistemul juridic se întâmplă să reprezinte nu o dreptate mai bună, ci mai degrabă tehnici de opresiune care au fost codificate într-un sistem autocratic particular, ei bine, atunci o ființă umană raţională ar trebui să le ignore şi să li se opună, cel puţin în principiu; s-ar putea ca, dintr-un motiv sau altul, să nu o poată face cu adevărat.

FOUCAULT: Aş dori doar să răspund la prima dumneavoastră frază; aţi spus că, dacă n-aţi considera că războiul pe care-l purtaţi cu poliţia ar fi just, nu l-aţi purta.

Am să vă răspund în termenii lui Spinoza. V-aș spune că proletariatul nu se războieşte cu clasa conducătoare întrucât consideră că acest război ar fi drept. Proletariatul se războieşte cu clasa conducătoare fiindcă, pentru prima dată în istorie, vrea să ia puterea. Şi tocmai pentru că vrea să răstoarne puterea clasei conducătoare, el consideră că acest război e just.

CHOMSKY: Da, nu sunt de acord.

FOUCAULT: Facem război pentru a câștiga și nu pentru că războiul ar fi drept.

CHOMSKY: Eu unul nu sunt de acord cu asta.

De pildă, dacă m-aş putea convinge că preluarea puterii de către proletariat ar conduce la un stat poliţienesc terorist, în care libertatea şi demnitatea și relațiile umane decente ar fi distruse, atunci nu aş vrea ca proletariatul să preia puterea. De fapt, sigurul motiv pentru a dori ceva de felul acesta este, sunt convins, acela că noi credem, pe bună dreptate sau nu, că unele valori umane fundamentale vor fi realizate prin intermediul acestui transfer de putere.

FOUCAULT: Atunci când proletariatul va lua puterea, s-ar putea să exercite asupra claselor pe care tocmai le-a învins o putere violentă, dictatorială şi chiar sângeroasă. Nu văd în ce fel mi s-ar putea obiecta la asta.

Acum, o să-mi spuneţi: şi dacă proletariatul exercită această putere sângeroasă, tiranică şi nedreaptă faţă de sine însuși? Atunci o să vă răspund: asta nu se poate întâmpla decât dacă nu proletariatul este cel care a pus cu adevărat mâna pe putere, ci o clasă exterioară proletariatului sau un grup din interiorul proletariatului, o birocrație sau ce a mai rămas din mica burghezie.

CHOMSKY: Ei bine, eu nu sunt deloc mulțumit de această teorie a revoluţiei, dintr-o mulțime de motive, istorice şi de alt fel. Dar chiar dacă ar fi să o acceptăm de dragul discuţiei, această teorie tot susţine că e potrivit ca proletariatul să ia puterea şi să o exercite într-o manieră violentă şi sângeroasă şi nedreaptă, deoarece se presupune, după părerea mea în mod fals, că asta va conduce la o societate

mai dreaptă, în care statul va dispărea cu totul, în care proletariatul va fi o clasă universală și așa mai departe. Dacă nu ar exista această justificare viitoare, ideea unei dictaturi sângeroase și violente a proletariatului ar fi cu siguranță nedreaptă. Acum asta e o altă chestiune, însă eu sunt foarte sceptic în legătură cu ideea unei dictaturi violente și sângeroase a proletariatului, mai ales atunci când este exprimată de reprezentanți auto-desemnați ai partidului de avangardă, care, avem destul experiență istorică pentru a ști asta și am fi putut s-o prezicem dinainte, ar deveni pur și simplu noii conducători ai societății.

FOUCAULT: Da, însă eu n-am vorbit de puterea proletariatului care ar fi în sine injustă. Aveți dreptate să spuneți că ar fi prea facil. Aș dori să spun că puterea proletariatului ar putea, într-o anumită perioadă, să implice violența și un război prelungit împotriva unei clase sociale asupra căreia n-a triumfat încă în întregime.

CHOMSKY: Ei bine, vedeți, nu spun că există o absolută... De exemplu, eu nu sunt un pacifist convins. Nu aș susține că, în toate circumstanțele imaginabile, este greșit să utilizezi violența, deși într-un anume sens folosirea violenței este nedreaptă. Cred că trebuie să evaluăm dreptățile relative.

Însă utilizarea violenței și crearea unui anume grad de nedreptate pot fi justificate doar pe baza revendicării și evaluării – care trebuie întotdeauna făcute foarte, foarte serios și cu o doză bună de scepticism – că această violență este exercitată deoarece un rezultat mai drept va fi atins. Dacă nu are o asemenea întemeiere, atunci, în opinia mea, este total imorală.

FOUCAULT: Eu nu cred că, în ce privește scopul pe care și-l propune proletariatul în sinea lui atunci când duce războiul de clasă, ajunge să spui că e în sine o dreptate superioară. Ceea ce vrea să facă proletariatul alungând clasa aflată actualmente la putere și luând puterea pentru sine e tocmai suprimarea puterii de clasă în general.

CHOMSKY: Bine, dar aceasta este justificarea suplimentară.

FOUCAULT: E justificarea în termeni de putere, nu în termeni de dreptate.

CHOMSKY: Dar *este* în termeni de dreptate; e pentru că scopul care va fi atins este considerat ca fiind unul drept.

Niciun leninist sau ce vreți dumneavoastră nu ar îndrăzni să spună: „Noi, proletariatul, avem dreptul să luăm puterea, iar apoi să îi aruncăm pe toți în crematorii". Dacă acestea ar fi consecințele preluării puterii de către proletariat, desigur că nu ar fi ceva potrivit.

Ideea este că – iar din motivele pe care le-am menționat, sunt sceptic în legătură cu asta – o perioadă de dictatură violentă, sau poate o dictatură violentă și sângeroasă, este justificată, fiindcă va însemna prăbușirea și încheierea opresiunii de clasă, un scop adecvat unei vieți umane; tocmai datorită acestei condiții finale, întregul demers poate să fie justificat. Dacă este sau nu, e o altă chestiune.

FOUCAULT: Voi fi un pic nietzschean, dacă vreți. Cu alte cuvinte, mi se pare că ideea de dreptate e în ea însăși o idee care a fost inventată și făcută să funcționeze în diverse tipuri de societăți ca instrument al unei anumite puteri politice și economice, ori ca o armă împotriva unei asemenea puteri. Dar mi se pare că, în orice caz, noțiunea de dreptate însăși funcționează în interiorul unei societăți de

clasă ca revendicare a clasei oprimate şi ca justificare din partea opresorilor.

CHOMSKY: Nu sunt de acord cu asta.

FOUCAULT: Iar într-o societate fără clase nu sunt prea sigur că ar mai fi nevoie să folosim în continuare această noţiune de dreptate.

CHOMSKY: Ei bine, cu asta chiar nu sunt de acord. Cred că există un fel de fundament absolut – dacă mă presați prea tare, voi avea probleme, fiindcă nu îl pot schiţa – ce rezidă, în ultimă instanță, în calitățile umane fundamentale, şi pe baza căruia se întemeiază o noţiune „reală" de dreptate.

Cred că e pripit să caracterizăm sistemele de dreptate existente ca simple sisteme ale opresiunii de clasă; nu cred că ele sunt aşa ceva. Cred că ele încorporează sisteme ale opresiunii de clasă şi elemente ale unor alte tipuri de opresiune, însă ele încorporează şi o căutare a adevăratelor concepte uman valoroase de dreptate şi decență şi dragoste şi bunătate şi simpatie, care cred că sunt reale.

Și cred că în orice societate viitoare, care, desigur, nu va fi nicicând societatea perfectă, vom avea din nou aceste concepte, care sperăm că vor fi mai aproape de a încorpora satisfacerea nevoilor umane fundamentale, incluzând nevoi precum acelea de solidaritate şi simpatie şi aşa mai departe, dar care încă probabil vor reflecta oarecum inechităţile şi elementele de opresiune ale societăţii existente.

Oricum, cred că ceea ce descrieți se susține doar în cazul unei situaţii foarte diferite.

De pildă, să luăm cazul unui conflict naţional. Aici avem două societăţi, fiecare încercând să o distrugă pe cealaltă. Nu se pune problema dreptăţii. Singura problemă

care se pune este: De ce parte te afli? Îţi vei apăra propria societate şi o vei distruge pe cealaltă?

Vreau să spun că, într-un anume sens, făcând abstracţie de o mulţime de probleme istorice, cu asta s-au confruntat soldaţii care se masacrau unii pe ceilalţi în tranşeele Primului Război Mondial. Ei nu luptau pentru nimic. Luptau pentru dreptul de a se distruge unii pe ceilalţi. Iar în astfel de circumstanţe nu apare nicio întrebare legată de dreptate.

Bineînţeles, au existat oameni raţionali, majoritatea dintre ei în închisori, precum Karl Liebknecht, de exemplu, care au atras atenţia asupra acestui fapt şi care se aflau în închisoare tocmai pentru că au făcut asta, sau Bertrand Russell, pentru a da un exemplu şi de cealaltă parte. Au fost oameni care au înţeles că acel masacru reciproc nu avea niciun sens în termeni de dreptate şi că ar trebui oprit.

Acei oameni erau priviţi ca nebuni sau aerieni şi criminali sau altceva, însă fireşte că ei erau singurii întregi la minte.

Într-o asemenea situaţie, de tipul celei pe care o descrieţi, în care nu se pune problema dreptăţii, ci doar problema celui care va câştiga lupta pe viaţă şi pe moarte, cred că reacţia umană potrivită este: opriţi povestea, nu se câştigă nimic, încercaţi să-i puneţi punct – şi, desigur, dacă spui asta, vei fi aruncat imediat la închisoare sau vei fi ucis sau vei păţi ceva de genul acesta, soarta multor oameni raţionali.

Însă nu cred că asta e situaţia tipică în relaţiile umane şi nu cred că aşa stau lucrurile în cazul conflictului de clasă sau al revoluţiei sociale. Acolo cred că se poate şi *trebuie* să se ofere un argument, iar dacă nu poţi oferi un argument ar trebui să te retragi din luptă. Trebuie să oferi un

argument că revoluția socială pe care încerci să o realizezi *este* în scopul dreptății, *este* în scopul îndeplinirii nevoilor umane fundamentale, nu doar în scopul de a așeza alt grup la putere, fiindcă așa vor ei.

FOUCAULT: Bine. Mai am timp să răspund?

ELDERS: Da.

FOUCAULT: Cât? Fiindcă...

ELDERS: Două minute.

FOUCAULT: Ah, bun, aș spune că e nedrept...

CHOMSKY: Da, absolut.

FOUCAULT: Nu, dar nu pot da un răspuns într-un timp atât de scurt. Aș spune doar atât. Că, în sfârșit, această problemă a naturii umane, atunci când a rămas formulată în termeni teoretici, n-a provocat discuții între noi. În definitiv, ne înțelegem foarte bine asupra acestor chestiuni teoretice.

Pe de altă parte, atunci când am discutat despre problema naturii umane și despre probleme politice, au apărut diferențe între noi. În ciuda a ceea ce credeți dumneavoastră, nu mă puteți împiedica să consider că aceste noțiuni de natură umană, de dreptate, de împlinire a esenței umane sunt noțiuni și concepte care s-au format în interiorul civilizației noastre, în tipul nostru de cunoaștere, în forma noastră de filosofie și că, prin urmare, fac parte din sistemul nostru de clasă, și că nu putem, oricât ar fi de regretabil, folosi aceste noțiuni pentru a descrie sau justifica o luptă care ar trebui – care trebuie, în principiu – să bulverseze înseși temeiurile societății noastre. Există aici o

extrapolare căreia nu reuşesc să-i găsesc o justificare istorică. Asta voiam să spun.

CHOMSKY: E limpede.

ELDERS: Domnule Foucault, dacă aţi fi obligat să descrieţi societatea noastră actuală în termeni patologici, care dintre tipurile sale de nebunie v-ar impresiona mai mult?

FOUCAULT: În societatea noastră contemporană?

ELDERS: Da.

FOUCAULT: Doriţi să spun de ce fel de boală e cel mai afectată societatea noastră?

ELDERS: Da.

FOUCAULT: Definirea bolii şi a nebuniei şi clasificarea nebunilor au fost făcute în aşa fel încât să excludă anumiţi oameni din societatea noastră. Dacă societatea noastră s-ar defini ca nebună, s-ar exclude pe ea însăşi. Ea pretinde că o face din raţiuni de reformare internă. Nimeni nu e mai conservator decât cei care vă spun că lumea modernă e atinsă de anxietate sau de schizofrenie. E, de fapt, o manieră foarte abilă de a exclude anumite persoane sau anumite scheme de comportament.

Nu cred că putem, altfel decât ca metaforă sau ca joc, să spunem în mod valid că societatea noastră e schizofrenică sau paranoică, fără a priva cuvintele de sensul lor psihiatric. Dacă mă împingeţi să merg până la extrem, aş spune că societatea noastră e atinsă de o boală cu adevărat curioasă, foarte paradoxală, căreia nu i-am descoperit încă numele; iar această boală mentală are un simptom foarte

curios, care e însuşi simptomul ce a provocat această boală mentală. Iată.

ELDERS: Minunat. Ei bine, cred că putem da drumul la discuție.

PUBLICUL: Domnule Chomsky, aş vrea să vă pun o întrebare. În discuţia dumneavoastră ați folosit termenul de *proletariat*; ce înţelegeţi prin *proletariat* într-o societate foarte dezvoltată din punct de vedere tehnologic? Cred că aceasta este o noțiune marxistă, care nu reprezintă corect starea sociologică de fapt.

CHOMSKY: Da, cred că aveţi dreptate, iar acesta e unul din motivele pentru care m-am tot eschivat în această chestiune, spunând că sunt foarte sceptic în legătură cu întreaga idee, deoarece eu cred că noțiunea de proletariat, dacă vrem s-o folosim, trebuie să primească o nouă interpretare, adecvată condiţiilor noastre sociale prezente. Mi-ar plăcea chiar să renunţăm la cuvânt, din moment ce este atât de încărcat de conotaţii istorice specifice, şi să ne gândim în schimb la oamenii care fac munca productivă a societăţii, muncă manuală şi intelectuală. Cred că aceşti oameni ar trebui să aibă posibilitatea de a-şi organiza condiţiile muncii lor, de a decide asupra scopurilor muncii lor şi a întrebuinţărilor la care este supusă; şi, datorită conceptului meu de natură umană, mă gândesc că asta ar include parţial pe toată lumea. Deoarece cred că orice fiinţă umană care nu este deformată fizic sau mental – iar aici trebuie să fiu din nou în dezacord cu *monsieur* Foucault şi să-mi exprim convingerea că, cel puţin într-o anumită măsură, conceptul de boală mentală *are* probabil un caracter absolut – nu este doar capabilă de, ci chiar insistă în a face

muncă productivă, creativă, dacă i se oferă oportunitatea să o facă.

Nu am văzut niciodată un copil care să nu vrea să construiască ceva din cuburi sau să învețe ceva nou sau să dea curs unei noi provocări. Şi singurul motiv pentru care adulții nu sunt aşa este acela că, presupun, au fost trimişi la şcoală şi la alte instituții opresive, care au scos acest imbold din ei.

Dacă aşa stau lucrurile, atunci proletariatul sau cum vreți să-l numiți poate fi într-adevăr universal, adică poate să fie alcătuit din toate acele ființe umane care sunt animate de ceea ce eu cred că este o nevoie fundamentală de a fi tu însuți, ceea ce înseamnă să fii creativ, să fii explorativ, să fii curios, să faci lucruri utile şi aşa mai departe.

PUBLICUL: Dacă utilizați o asemenea categorie, care are un alt înțeles în marxism ...

CHOMSKY: De aceea am spus că poate ar trebui să renunțăm la concept.

PUBLICUL: Nu v-ați descurca mai bine dacă ați folosi un alt termen? În această situație, aş vrea să vă adresez o altă întrebare: ce grupuri credeți că vor face revoluția? Este o ironie a istoriei că, în acest moment, intelectuali tineri, provenind din clasele de mijloc şi superioare, se declară proletari şi spun că trebuie să ne alăturăm proletarilor. Însă eu nu văd proletari cu conştiință de clasă. Şi asta e marea dilemă.

CHOMSKY: Bine. Acum cred că îmi adresați o întrebare foarte concretă şi specifică, una chiar foarte rezonabilă.

Nu este adevărat că în societatea noastră toți oamenii depun o muncă utilă, productivă sau o muncă

satisfăcătoare pentru ei – evident asta e departe de a fi adevărat –, sau că, dacă ar fi ca ei să-şi îndeplinească munca pe care o fac în condiţii de libertate, aceasta ar deveni astfel productivă şi satisfăcătoare.

Mai degrabă există un număr foarte mare de oameni care sunt implicaţi în alte tipuri de muncă. De exemplu, oamenii care sunt implicaţi în managementul exploatării sau oamenii implicaţi în crearea consumului artificial, sau cei implicaţi în construcţia mecanismelor de distrugere şi opresiune, sau pur şi simplu cei cărora nu li se oferă niciun loc într-o economie industrială stagnantă. Un mare număr de oameni sunt excluşi de la posibilitatea muncii productive.

Cred că revoluţia, dacă doriţi, ar trebui să fie în *numele* tuturor fiinţelor umane; însă ea va trebui să fie condusă de anumite categorii de fiinţe umane, iar acelea vor fi, cred, fiinţele umane care *sunt* cu adevărat implicate în munca productivă a societăţii. *Ce* anume înseamnă asta diferă în funcţie de societate. În societatea noastră, ea include, cred, muncitorii intelectuali; include un spectru de oameni care se întinde de la muncitorii manuali până la muncitorii calificaţi, la ingineri, oameni de ştiinţă, la o clasă foarte largă de profesionişti, la mulţi oameni din sfera aşa-ziselor servicii, care constituie într-adevăr marea majoritate a populaţiei, cel puţin în Statele Unite, dar presupun că şi aici, şi care vor deveni marea masă a populaţiei în viitor.

Şi, astfel, cred că studenţii-revoluţionari, dacă vreţi, au dreptate, o dreptate parţială: adică, modul în care se identifică pe sine intelighenţia educată este un lucru foarte important într-o societate modernă industrială avansată. Este foarte important să ne întrebăm dacă ei se vor identifica pe ei înşişi ca manageri sociali, dacă vor fi tehnocraţi

sau funcţionari ai puterii private sau ai statului, sau, dimpotrivă, dacă se vor identifica pe sine ca parte a forţei de muncă, cea care, întâmplător, face muncă intelectuală.

Dacă este vorba de cea de-a doua variantă, atunci ei pot şi chiar trebuie să joace un rol decent în revoluţia socială progresistă. Dacă e primul caz, atunci ei fac parte din clasa opresorilor.

PUBLICUL: Am fost surprins, domnule Chomsky, de ceea ce aţi spus despre necesitatea intelectuală de a crea noi modele de societate. Una dintre problemele pe care le avem încercând să facem asta cu grupurile de studenţi din Utrecht este că pe noi ne interesează consistenţa valorilor. Una dintre valorile pe care le-aţi menţionat mai mult sau mai puţin este necesitatea descentralizării puterii. Oamenii de la faţa locului ar trebui să participe la luarea deciziilor.

Aceasta este valoarea descentralizării şi participării: dar, pe de altă parte, trăim într-o societate care face să fie tot mai necesar – sau pare să facă tot mai necesar – ca deciziile să fie luate la scară globală. Pentru a avea, de pildă, o distribuţie mai egală a bunăstării etc., s-ar putea să avem nevoie de mai multă centralizare. Aceste probleme ar trebui rezolvate la un nivel mai înalt. Ei bine, asta e una din inconsistenţele pe care le-am găsit în crearea modelelor dumneavoastră de societate şi ne-am dori să auzim câteva dintre opiniile dumneavoastră despre asta.

Mai am doar o mică întrebare adiţională – sau mai degrabă o remarcă – pentru dumneavoastră. Şi anume: cum puteţi dumneavoastră, cu aşa o atitudine curajoasă faţă de războiul din Vietnam, să supravieţuiţi într-o instituţie ca MIT, renumită aici ca fiind unul dintre marii contractori

ai războiului şi unul dintre creatorii intelectuali ai acestui război?

CHOMSKY: Daţi-mi voie să răspund mai întâi la cea de-a doua întrebare, sperând să nu o uit pe prima. Dar nu, voi începe totuşi cu prima întrebare; iar apoi să îmi reamintiţi dacă o uit pe cea de-a doua.

În general, sunt pentru descentralizare. Nu aş vrea să o transform într-un principiu absolut, însă motivul pentru care aş fi în favoarea ei, deşi cu siguranţă există, cred eu, o mare doză de speculaţie aici, este următorul: îmi închipui că, în general, un sistem de putere centralizată va opera foarte eficient în interesul celor mai puternice elemente *din interiorul său*.

Un sistem de putere descentralizată şi de liberă asociere se va confrunta desigur cu problema, problema specifică pe care şi dumneavoastră o menţionaţi, a inechităţii – o regiune este mai bogată decât alta etc. Însă bănuiesc că vom fi mai în siguranţă dacă ne vom încrede în ceea ce eu sper că sunt sentimentele fundamentale de simpatie şi căutare a dreptăţii, care pot apărea în cadrul unui sistem de liberă asociere.

Cred că e mai sigur să sperăm la progres în baza acestor instincte umane decât pe baza instituţiilor puterii centralizate, care, cred eu, vor acţiona aproape inevitabil în interesul componentelor sale cele mai puternice.

Acum, asta e puţin prea abstract şi prea general şi nu vreau să pretind că reprezintă regula pentru toate situaţiile, însă cred că e un principiu ce produce efecte într-o mulţime de situaţii.

Aşadar, de exemplu, cred că o SUA democratică socialist-libertariană ar fi mai înclinată să acorde un ajutor substanţial refugiaţilor din estul Pakistanului decât un sistem

al puterii centralizate, care practic operează în interesul corporaţiilor multinaţionale. Şi cred că acest lucru se aplică şi în multe alte cazuri. Mi se pare că merită cel puţin să ne gândim la acest principiu.

În ce priveşte ideea, care probabil mijea în întrebarea dumneavoastră – e o idee exprimată adesea – că există un imperativ tehnic, o proprietate a societăţii avansate tehnologic care necesită putere şi proces de decizie centralizate – şi o mulţime de lume spune asta, începând cu Robert McNamara –, din câte văd eu nu are niciun sens; nu am văzut niciun argument în favoarea sa.

Mi se pare că tehnologia modernă, la fel ca tehnologia procesării de date sau comunicarea şi aşa mai departe, are exact consecinţele opuse. Ea sugerează că informaţia relevantă şi înţelegerea relevantă pot fi disponibile tuturor imediat. Nu trebuie să fie concentrată în mâinile unui grup mic de manageri care să controleze toată cunoaşterea, toată informaţia şi tot procesul de luare a deciziilor. Astfel, cred că tehnologia poate fi eliberatoare, are proprietatea de a fi potenţial eliberatoare; ea este convertită, ca orice altceva, ca şi sistemul de justiţie, într-un instrument de opresiune, din cauza faptului că puterea este prost distribuită. Nu cred că există ceva în tehnologia modernă sau în societatea tehnologică modernă care ne îndepărtează de la descentralizarea puterii, ci dimpotrivă.

Referitor la cel de-al doilea punct, există două aspecte: primul e întrebarea cum de mă tolerează MIT, iar celălalt e întrebarea cum tolerez eu MIT.

Ei bine, referitor la modul în care mă tolerează MIT, aici, din nou, cred că nu ar trebui să fim excesiv de simplişti. Este adevărat că MIT este o instituţie importantă de cercetare legată de război. Însă e la fel de adevărat că ea

încorporează valori libertariene deosebit de importante, care sunt, cred, foarte adânc întipărite în societatea americană, din fericire pentru întreaga lume. Nu sunt atât de întipărite încât să-i salveze pe vietnamezi, însă sunt destul de adânc întipărite încât să prevină dezastre mult mai mari.

Iar aici, din nou, cred că trebuie să aducem nițte precizări. Există teroare şi agresiune imperială, există exploatare, există rasism, multe lucruri de felul acesta. Însă există şi o preocupare reală, care coexistă cu toate acestea, pentru drepturile individuale de felul acelora cuprinse, de exemplu, în *Declarația drepturilor*, care nu este nicidecum doar o expresie a opresiunii de clasă. Ea este şi o expresie a necesității de a apăra individul împotriva puterii statului.

Aceste lucruri coexistă. Nu e atât de simplu, nu e doar totul bine sau totul rău. Şi tocmai echilibrul specific în care acestea coexistă e cel care face ca un institut care produce arme de război să fie dispus să tolereze, de fapt în multe forme chiar să încurajeze, o persoană care-i implicată în nesupunerea civilă împotriva războiului.

Acum, referitor la modul în care eu tolerez MIT, asta ridică o altă întrebare.

Există oameni care afirmă, iar eu nu am înțeles niciodată acest argument, că un radical ar trebui să se disocieze de instituțiile opresive. Conform acestui argument, Karl Marx n-ar fi trebuit să studieze la British Museum, care, dacă a fost ceva, atunci a fost simbolul celui mai rău imperialism din lume, locul în care au fost adunate laolaltă toate comorile pe care imperiul le-a strâns de pe urma jefuirii coloniilor.

Însă cred că Marx avea mare dreptate să studieze la British Museum. Avea dreptate să utilizeze împotriva lui

resursele şi valorile liberale ale civilizaţiei pe care el încerca să o depăşească.

PUBLICUL: Dar nu vă este teamă că prezenţa dumneavoastră la MIT le oferă pretextul unei conştiinţe curate?

CHOMSKY: Chiar nu văd cum. Vreau să spun că prezenţa mea la MIT cred că serveşte marginal pentru a ajuta, nu ştiu cât de mult, la creşterea activismului studenţesc împotriva multora dintre lucrurile pe care MIT, ca instituţie, le face. Cel puţin *sper* că la asta ajută prezenţa mea acolo.

PUBLICUL: Aş vrea la revin la întrebarea despre centralizare. Aţi spus că tehnologia nu contrazice descentralizarea. Însă problema este: se poate critica pe sine tehnologia, îşi poate critica efectele şi aşa mai departe? Nu credeţi că ar putea fi necesar să avem o organizare centrală care să poată critica influenţa tehnologiei asupra întregului univers? Şi nu văd cum aşa ceva ar putea să fie încorporat într-o mică instituţie tehnologică.

CHOMSKY: Ei bine, nu am nimic împotriva interacţiunii asociaţiilor libere federalizate; iar în acest sens centralizarea, interacţiunea, comunicarea, argumentarea, dezbaterea pot avea loc, la fel şi critica, dacă doriţi. Eu vorbesc despre centralizarea puterii.

PUBLICUL: Însă desigur că e nevoie de putere, de exemplu pentru a interzice unor instituţii tehnologice să lucreze doar în beneficiul corporaţiilor.

CHOMSKY: Da, însă ceea ce eu susţin este asta: dacă trebuie să alegem între a ne încrede în puterea centralizată că va lua decizia corectă în această privinţă sau a ne încrede

în asocierea liberă a comunităţilor libertariene că vor lua această decizie, eu mai degrabă m-aş încrede în cele din urmă. Iar motivul este că eu consider că ele pot ajuta la maximizarea instinctelor umane decente, în timp ce un sistem al puterii centralizate va avea, în general, tendinţa de a maximiza unul dintre cele mai rele instincte umane, şi anume instinctul de rapacitate, de distructivitate, de acumulare a puterii pentru sine şi de a-i distruge pe ceilalţi. E un fel de instinct care apare şi funcţionează în anumite circumstanţe istorice şi cred că ne dorim să creăm acel tip de societate în care e mai probabil să fie reprimat şi înlocuit de alte instincte mai sănătoase.

PUBLICUL: Sper să aveţi dreptate.

ELDERS: Ei bine, doamnelor şi domnilor, cred că acesta trebuie să fie sfârşitul dezbaterii. Domnule Chomsky, domnul Foucault, vă mulţumesc foarte mult pentru discuţia dumneavoastră foarte cuprinzătoare asupra chestiunilor filosofice şi teoretice, precum şi politice ale dezbaterii, atât în numele meu cât şi în numele publicului, de aici şi de acasă.

Prezentarea autorilor

NOAM CHOMSKY (n. 1928), lingvist, filosof și activist american. Profesor emerit la Massachusetts Institute of Technology. Principalele scrieri: *Syntactic Structures* (1957), *Cartesian Linguistics* (1965), *Studies on Semantics in Generative Grammar* (1972), *Language and the Study of Mind* (1982), *Language and Thought* (1993), *On Nature and Language* (2001). De asemenea, a publicat aproape 100 de volume de eseuri și intervenții politice.

MICHEL FOUCAULT (1926-1984), filosof francez. A predat „istoria sistemelor de gândire" la Collège de France. Principalele scrieri: *Folie et Déraison. Histoire de la folie à l'âge Classique* (1961), *Les Mots et les Choses. Une archéologie des sciences humaines* (1966), *L'Archéologie du savoir* (1969), *Surveiller et punir. Naissance de la prison* (1975), *Histoire de la sexualité* (3 vol., 1976-1984).

FONS ELDERS a studiat filosofia, istoria modernă și sociologia, în prezent fiind profesor la Universitatea din Utrecht. Autor al mai multor volume, printre care: *Filosofie als science-fiction: interviews en een enquête* (1968), *Analyseer-deconditioneer: een inleiding tot de systematische filosofie* (1972), *Over menselijke waardigheid / On human dignity* (1992), *Humanisme en boeddhisme: een paradoxale vergelijking* (2000).

Colecția:
POLEMOS

Au apărut:

AXEL HONNETH, NANCY FRASER
Despre redistribuire și recunoaștere

JÜRGEN HABERMAS, JOHN RAWLS
Despre liberalismul politic

ALAN CARLING, ELLEN MEIKSINS WOOD
Despre marxismul analitic și marxismul politic

NICOS POULANTZAS, RALPH MILIBAND,
ERNESTO LACLAU
Despre statul capitalist

JUDITH BUTLER, ERNESTO LACLAU, SLAVOJ ŽIŽEK
Contingență, hegemonie, universalitate

NOAM CHOMSKY, MICHEL FOUCAULT
Despre natura umană

ALAIN BADIOU, ALAIN FINKIELKRAUT
Explicația

SEYLA BENHABIB, JUDITH BUTLER,
DRUCILLA CORNELL, NANCY FRASER
Controverse feministe. Un dialog filosofic

COPERTA: Imagine TACT
REDACTOR: Andrei State
CORECTOR: Vasi Ciubotariu
TEHNOREDACTOR: Cristian Moisa

ADRESA: Editura TACT,
Str. Patriciu Barbu, nr. 13, Cluj-Napoca
TEL./FAX: 0264-450129
www.imaginetact.ro

POLEMOS

Partener media:

CRITICATAC


ISBN 606-84371-3-2

9 786068 437132

Preț de vânzare
recomandat: 11,86 RON

www.imaginetact.ro